ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ÉTIENNE GILSON
XXXIII

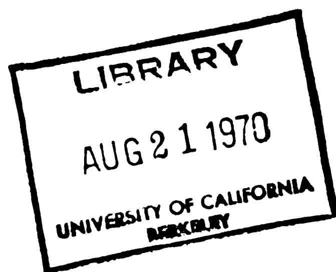
L'ESPRIT
DE LA
PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

PAR

ÉTIENNE GILSON
DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

GIFFORD LECTURES (UNIVERSITÉ D'ABERDEEN)

DEUXIÈME ÉDITION REVUE



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
1969

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

Objet des Archives. — Les *Archives* sont une publication purement historique, exclusivement consacrée à l'étude de la pensée médiévale et à l'histoire littéraire des écrits où cette pensée s'est exprimée. Les *Archives* ne publient que des mémoires originaux, des textes inédits ou dont les éditions actuelles sont insuffisantes.

Année 1961 (Tome XXVIII). — Gr. in-8 de 328 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : M.-D. CHENU : *Une définition pythagoricienne de la vérité au Moyen Age.* — G. VAJDA : *De quelques infiltrations chrétiennes dans l'œuvre d'un auteur anglo-juif du XIIIe siècle.* — Y. M.-J. CONGAR : *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe.* — B. G. GUYOT : *Quodlibet I. q.* 17 *de Pierre d'Auvergne.* — *Quodlibet q.* 80 *de Gervais du Mont-Saint-Eloi.* — Et. GILSON : *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'Ame en Italie au début du XVIe siècle.* — Notes : M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna latinus I.*

Année 1962 (Tome XXIX). — Gr. in-8 de 348 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : Et. GILSON : *Notes pour l'histoire de la cause efficiente.* — L. BAUDRY : *Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam.* — Textes et notes : H. SILVESTRE : *Une adaptation du commentaire de Macrobe sur le Songe de Scipion dans un manuscrit de Bruxelles.* — N. HARING : *The Liber de diversitate naturae et personae by Hugh of Honau.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna latinus II.* — M.-L. ROURE : *Le traité des Propositions insolubles de Jean de Celaya.*

Année 1963 (Tome XXX). — Gr. in-8 de 288 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : J. JOLIVET : *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard.* — Et. GILSON : *Prolégomènes à la Prima via.* — St. SWIEZAWSKI : *La philosophie à l'Université de Cracovie des origines au XVIe siècle.* — Textes et notes : S. COLLIN-ROSET : *Le Liber Thesauri occulti de Pascalis Romanus* — J. WALSH : *The Expositions of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna Latinus III.*

Année 1964 (Tome XXXI). — Gr. in-8 de 300 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : J. CHATILLON : *Achard de Saint-Victor et le* De discretione animae spiritus et mentis. — J. LECLERCQ : *Pétulance et spiritualité dans le commentaire d'Hélinand sur le Cantique des Cantiques.* — M.-D. CHENU : *Astrologia praedicabilis.* — Et. GILSON : *Sur la problématique thomiste de la vision béatifique.* — J. KADLEC : *Die Bibel im mittelalterlichen Böhmen.* — Textes et notes : N.-M. HARING : *The* Tractatus de Trinitate *of Adhemar of Saint-Ruf (Valence).* — Ph. GRAND : *Le Quodlibet XIV de Gérard d'Abbevile.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna Latinus IV.*

Année 1965 (Tome XXXII). — Gr. in-8 de 316 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : J. CHATILLON : *Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XIIe siècle.* — J. LECLERCQ : *Hélinand de Froidmont ou Odon de Cheriton ?* — Et. GILSON : *Trois études dantesques pour le VIIe centenaire de la naissance de Dante.* — Textes et notes : N. M. HARING : *Two Austrian tractates against the doctrine of Gilbert of Poitiers.* — J. LONGÈRE : *Alain de Lille.* Liber poenitentialis. *Les traditions moyenne et courte.* — R. H. ROUSE : *The List of authorities appended to the* Manipulus Florum. — M. MARKOWSKI : *Le* Commentum in duos libros analyticorum posteriorium *de Jean Buridan.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna Latinus V.*

Année 1966 (Tome XXXIII). — Gr. in-8 de 340 pages.

Etudes Littéraires et Doctrinales : W.-B. DUNPHY : *St-Albert and the five causes.* — P. GLORIEUX : *Jean de Falisca. La formation d'un maître en théologie au XIVe siècle.* — Textes et notes : A. J. GONDRAS : Pierre de Falco : *Quaestiones disputatae de Quodlibet.* — R. A. PACK : *De pronosticatione sompniorum* libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus. — M. MARKOWSKI : Beitrag zu den polemischen Schriften des Johannes Buridan. — H. SHAPIRO-F. SCOTT : Walter Burley's *De toto et parte.* — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna latinus* VI.

Année 1967 (Tome XXXIV). — Gr. in-8 de 356 pages.

J. RIBAILLIER : Richard de Saint-Victor : *De statu interioris hominis.* — N. M. HARING : *The Liber de homoysion et homoeysion* by Hugh of Honau. — M. NICKSON : The « Pseudo-Reinerius » treatise, the final stage of a thirteenth century work ou heresy from the diocese of Passau. — M.-Th. D'ALVERNY : *Avicenna latinus VII.*

L'ESPRIT

DE LA

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

DESCARTES : DISCOURS DE LA MÉTHODE. Edition classique avec introduction et notes, 1966, in-12 de 148 pages.

CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE. Deuxième édition revue. 1949, in-12 de 170 pages.

DANTE ET LA PHILOSOPHIE. Deuxième édition. 1953, gr. in-8° de XII et 343 pages.

L'ÉCOLE DES MUSES. 1951, in-16 jésus de 270 pages.

L'ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE. Gifford Lectures (Université d'Aberdeen). Deuxième édition revue. (Les 2 séries en un vol.). Paris, 1968, gr. in-8° de 448 pages.

L'ÊTRE ET L'ESSENCE. Deuxième édition revue et augmentée. 1962, in-8° de 380 pages.

ÉTUDES SUR LE RÔLE DE LA PENSÉE MÉDIÉVALE DANS LA FORMATION DU SYSTÈME CARTÉSIEN. Troisième édition, 1967, gr. in-8° de 344 pages.

HÉLOÏSE ET ABÉLARD. Troisième édition remaniée, 1964, in-16 jésus de 216 pages.

LES IDÉES ET LES LETTRES. 1955, in-16 jésus de 300 pages, 2e édition.

INTRODUCTION A L'ÉTUDE DE SAINT AUGUSTIN. 1949. Troisième édition, gr. in-8° de 370 pages.

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. 1960, in-16 de 228 pages.

INTRODUCTION AUX ARTS DU BEAU. 1963, in-16 jésus de 278 pages. Sous jaquette illustrée.

JEAN DUNS SCOT. INTRODUCTION A SES POSITIONS FONDAMENTALES. 1952, gr. in-8° de 700 pages.

MATIÈRES ET FORMES. POIÉTIQUES PARTICULIÈRES DES ARTS MAJEURS. 1964, in-16 jésus de 272 pages.

LES MÉTAMORPHOSES DE LA CITÉ DE DIEU. Louvain, 1952, in-8° écu de x et 294 pages.

PEINTURE ET RÉALITÉ, 1958, in-8° de 372 pages.

LA PHILOSOPHIE DE SAINT BONAVENTURE. Troisième édition. 1953, gr. in-8° de 418 pages.

PHILOSOPHIE ET INCARNATION SELON SAINT AUGUSTIN. 1947, in-12, relié pleine toile de 56 pages.

RÉALISME THOMISTE ET CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE. 1947, in-12 de 242 pages.

THÉOLOGIE ET HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ. 1943, gr. in-8° de 28 pages.

LA THÉOLOGIE MYSTIQUE DE SAINT BERNARD. 1969, gr. in-8° de 254 pages.

LE THOMISME. INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN. 6e édition, revue, 1965, gr. in-8° de 480 pages.

LES TRIBULATIONS DE SOPHIE. 1967, in-16 jésus de 176 pages.

LA SOCIÉTÉ DE MASSE ET SA CULTURE. Arts plastiques, Musique, Littérature, Liturgies. 1967, in-16 jésus de 152 pages.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : Étienne GILSON
XXXIII

L'ESPRIT
DE LA
PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

PAR

ÉTIENNE GILSON
DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

GIFFORD LECTURES (UNIVERSITÉ D'ABERDEEN)

DEUXIÈME ÉDITION REVUE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
1969

A M. JOHN LAIRD

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE
A L'UNIVERSITÉ D'ABERDEEN

Παρὰ Θεοῦ περὶ Θεοῦ μαθεῖν

ATHÉNAGORE, *Legatio pro Christianis*, VII.

PRÉFACE

Les dix leçons qui forment ce volume ont été faites à l'Université d'Aberdeen, au titre de Gifford Lectures, *en 1931. Invité à la tâche assez difficile de définir l'esprit de la philosophie médiévale, je l'ai pourtant acceptée, en pensant à l'opinion très répandue que, si le moyen âge a une littérature et un art, il n'a pas de philosophie qui lui soit propre. Essayer de dégager l'esprit de cette philosophie, c'était se condamner à fournir la preuve de son existence ou à avouer qu'elle n'a jamais existé. C'est en cherchant à la définir dans son essence propre que je me suis vu conduit à la présenter comme la « philosophie chrétienne » par excellence. Mais, en ce point, la même difficulté m'attendait sur un autre plan, car si l'on a pu nier la philosophie médiévale à titre de fait, on a également nié la possibilité d'une philosophie chrétienne en tant qu'idée. Il se trouve donc que les deux séries de leçons, dont voici la première, convergent vers cette conclusion, que le moyen âge a produit, outre une littérature chrétienne et un art chrétien, ce que l'on savait assez, une philosophie chrétienne, ce dont on dispute. Il ne s'agit pas de soutenir qu'il a créé cette philosophie de rien, pas plus qu'il n'a tiré du néant son art et sa littérature. Il ne s'agit pas non plus de prétendre qu'il n'y ait eu, au moyen âge, d'autre philosophie que chrétienne, pas plus qu'on ne saurait prétendre que toute la littérature médiévale est chrétienne et tout l'art médiéval chrétien. La seule question qu'il s'agisse d'examiner est de savoir si la notion de philosophie chrétienne a un sens, et si la philosophie médiévale, considérée dans ses représentants les plus qualifiés, n'en serait pas précisément l'expression historique la plus adéquate. L'esprit de la philosophie médiévale, tel qu'on l'entend ici, c'est donc l'esprit chrétien, pénétrant la tradition grecque, la travaillant du dedans et lui faisant produire une vue du monde, une* Weltanschauung *spécifiquement chrétienne. Il a fallu des temples grecs et des basiliques romaines pour qu'il y eût des cathédrales; pourtant, quelle que soit*

la dette de nos architectes médiévaux à l'égard de leurs prédécesseurs, ils s'en distinguent, et l'esprit nouveau qui leur a permis de créer est peut-être le même que celui dont se sont inspirés avec eux les philosophes de leur temps. Pour savoir ce qu'il peut y avoir de vrai dans cette hypothèse, la seule méthode à suivre était de montrer la pensée médiévale à l'état naissant, au point précis où la greffe judéo-chrétienne s'insère dans la tradition hellénique. La démonstration tentée est donc purement historique; si, très rarement, une attitude plus théorique a été provisoirement adoptée, c'est que l'historien doit rendre au moins intelligibles les notions qu'il expose; il s'agissait de suggérer comment peuvent être aujourd'hui encore concevables des doctrines dont, pendant des siècles, s'est satisfaite la pensée de ceux qui nous ont précédé. La deuxième série de ces leçons sera faite en 1932, à l'Université d'Aberdeen; il a semblé préférable de les publier à part, la discussion qui suivra la publication des principes pouvant aider à préciser les conclusions prévues et, au besoin, à les rectifier.

Note pour la deuxième édition

Le corps même de l'ouvrage reproduit le texte de l'édition de 1932, mais les deux volumes ont été réunis en un seul, et les notes, que l'on avait rejetées à la fin, ont été ramenées au bas du texte. Les Notes bibliographiques, *que l'on a maintenues à la fin du volume, ont été complétées.*

Paris, 7 avril 1943.

L'ESPRIT

DE

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

CHAPITRE I

Le problème de la philosophie chrétienne

Il n'est pas d'expression qui vienne plus naturellement à la pensée d'un historien de la philosophie médiévale que celle de philosophie chrétienne[1] ; aucune, semble-t-il, qui puisse soulever moins de difficultés, et l'on ne saurait, par conséquent, s'étonner de la voir si fréquemment employée. Pourtant, il en est peu qui, à la réflexion, s'avèrent plus obscures et malaisées à définir. La question n'est pas, en effet, de savoir si un historien de la pensée médiévale a le droit de considérer les philosophies élaborées par des Chrétiens, au cours du moyen âge, à part de celles qui furent conçues par des Juifs ou des Musulmans. Posé sous cette forme, le problème est d'ordre purement historique et peut être facilement résolu. En droit, on ne saurait isoler dans l'histoire ce qui fut uni dans la réalité. Puisqu'on sait que la pensée chrétienne, la pensée juive et la pensée musulmane ont agi les unes sur les autres, ce serait une mauvaise méthode de les étudier comme autant de systèmes clos et isolés. En fait, la recherche historique vit d'abstractions et chacun de nous s'y taille un domaine dont les frontières sont celles de sa compétence; l'important, c'est de ne pas croire que les limitations de notre méthode soient des limites de la réalité.

Le vrai problème n'est pas là ; il est d'ordre philosophique, et beaucoup plus grave. Réduit à sa formule la plus simple, il consiste

1. Sur la notion de « philosophie chrétienne » et son histoire, voir, à la fin de ce volume, les *Notes bibliographiques pour servir à l'histoire de la notion de « philosophie chrétienne »*.

à se demander si la notion même de *philosophie chrétienne* a un sens et, subsidiairement, si elle correspond à une réalité ? Il ne s'agit naturellement pas de savoir s'il y a eu des chrétiens philosophes, mais bien de savoir s'il peut y avoir des philosophes chrétiens. En ce sens, le problème se poserait de la même manière à propos des Musulmans et des Juifs. Chacun sait que la civilisation médiévale est caractérisée par l'extraordinaire importance qu'y prend l'élément religieux. On n'ignore pas non plus que le Judaïsme, l'Islamisme et le Christianisme ont alors produit des corps de doctrines où la philosophie se combinait plus ou moins heureusement avec le dogme religieux et que l'on désigne du nom d'ailleurs assez vague de scolastique. La question est précisément de savoir si ces scolastiques, qu'elles soient juives, musulmanes ou plus spécialement chrétiennes, méritent le nom de philosophies. Or, dès que l'on pose le problème en ces termes, bien loin d'apparaître comme évidente, l'existence et même la possibilité d'une philosophie chrétienne devient problématique, à tel point que l'on semble s'accorder aujourd'hui dans les partis philosophiques les plus opposés pour refuser à cette expression toute signification positive.

Elle se heurte d'abord à la critique des historiens, qui, sans discuter à priori la question de savoir s'il peut ou non y avoir une « philosophie chrétienne », constatent comme un fait que, même au moyen âge, il n'y en a jamais eu[1]. Des lambeaux de doctrines grecques plus ou moins gauchement cousus à une théologie, c'est à peu près tout ce que les penseurs chrétiens nous ont laissé. Tantôt ils empruntent à Platon, tantôt à Aristote, à moins encore, chose pire, qu'ils ne tentent de les unir dans une impossible synthèse et, comme le disait déjà Jean de Salisbury au XIIe siècle, de réconcilier des morts qui n'ont cessé de se disputer tant qu'ils ont vécu. Jamais on n'assiste à l'essor d'une pensée qui serait à la fois foncièrement chrétienne et vraiment créatrice ; le Christianisme n'a donc contribué en rien à enrichir le patrimoine philosophique de l'humanité.

Le fait que les historiens croient constater, les philosophes nous en apportent la raison. S'il n'y a jamais eu de philosophie chrétienne historiquement observable, c'est que la notion même en est contradictoire et impossible. Au premier rang de ceux qui partagent cette opinion, il faut placer ceux que l'on pourrait nommer les rationalistes purs. Leur position est si connue qu'il

1. Voir BIBLIOGRAPHIE, les textes de M. Scheler, et d'É. Bréhier.

serait à peine utile de la décrire, si son influence ne s'était étendue bien au delà de ce que l'on suppose communément. Pour eux, il y a entre la religion et la philosophie une différence d'essence, qui rend ultérieurement impossible toute collaboration quelconque entre elles. Tous ne s'accordent pas sur l'essence de la religion, tant s'en faut, mais tous s'accordent pour affirmer qu'elle n'est pas de l'ordre de la raison et qu'à son tour la raison ne saurait relever de l'ordre de la religion. Or, l'ordre de la raison, c'est précisément celui de la philosophie. Il y a donc une indépendance essentielle de la philosophie à l'égard de tout ce qui n'est pas elle et particulièrement à l'égard de cet irrationnel qu'est la Révélation. Nul ne songerait aujourd'hui à parler d'une mathématique chrétienne, ou d'une biologie chrétienne, ou d'une médecine chrétienne. Pourquoi ? Parce que la mathématique, la biologie et la médecine sont des sciences et que la science est radicalement indépendante de la religion dans ses conclusions comme dans ses principes. L'expression de « philosophie chrétienne », dont on use, n'est cependant en rien moins absurde[1] et la seule chose à faire est donc de l'abandonner.

Il va sans dire que l'on ne trouverait pas de nos jours un seul philosophe néo-scolastique pour admettre qu'il n'y a aucune relation entre la philosophie et la religion ; on se tromperait pourtant si l'on croyait qu'une opposition absolue les sépare tous du rationalisme tel qu'il vient d'être décrit. Tout au contraire, bien qu'ils maintiennent expressément sur un autre plan des relations nécessaires, certains d'entre eux admettent les prémisses de l'argumentation rationaliste et quelques-uns ont même le courage d'en accepter la conclusion. Ce que nient ces néo-scolastiques, c'est qu'aucun penseur chrétien n'ait réussi à constituer une philosophie, car ils maintiennent que saint Thomas d'Aquin en a fondé une ; mais il ne faudrait pas les presser beaucoup pour leur faire dire que c'est la seule[2] et que, si elle est la seule, c'est justement parce qu'elle s'est constituée sur un plan purement rationnel. C'est donc un désaccord sur les faits qui les sépare des rationalistes beaucoup plus qu'un désaccord sur les principes, ou, s'il y a entre eux un désaccord sur les principes, il ne porte pas sur la notion même de la philosophie, mais sur la place qui lui revient dans la hiérarchie des sciences. Alors que le rationaliste pur place la philosophie au sommet et l'identifie à la sagesse, le néo-

1. Voir BIBLIOGRAPHIE, L. Feuerbach.
2. Voir BIBLIOGRAPHIE, P. Mandonnet, et M.-D. Chenu.

scolastique la subalterne à la théologie, qui reste seule à mériter pleinement le nom de sagesse ; mais pourquoi certains néo-scolastiques pensent-ils que, même subalternée à la théologie, leur philosophie demeure identique en nature à celle qui ne reconnaît aucune Sagesse au-dessus d'elle ? Comment expliquer une telle attitude ?

Si l'on pouvait demander aux penseurs du moyen âge quel droit ils se reconnaissent au titre de philosophes, on obtiendrait des réponses fort différentes. Tout d'abord, certains d'entre eux répondraient sans doute que c'est un titre dont ils ne se soucient aucunement, parce qu'ils en ont un autre, celui de chrétiens, qui les en dispense. On pourrait citer à l'appui des adversaires résolus de la dialectique comme saint Bernard ou saint Pierre Damiani[1], mais même en dehors de ces cas extrêmes on ne trouverait guère que les averroïstes pour admettre la légitimité d'un exercice de la raison qui fût purement philosophique et systématiquement soustrait à l'influence de la foi. Telle qu'elle s'est exprimée aux XIIe et XIIIe siècles par exemple, l'opinion moyenne est assez bien représentée par saint Anselme et saint Bonaventure, qui se réclament d'ailleurs à juste titre de saint Augustin. L'exercice de la raison pure leur semble assurément possible, et comment en douter après Platon et Aristote ? Mais ils se tiennent toujours sur le plan des conditions de fait dans lesquelles s'exerce la raison, non sur celui de sa définition. Or, c'est un fait qu'entre les philosophes grecs et nous il y a eu la Révélation chrétienne et qu'elle a profondément modifié les conditions dans lesquelles la raison s'exerce. Comment ceux qui ont cette révélation pourraient-ils philosopher comme s'ils ne l'avaient pas ? Les erreurs de Platon et d'Aristote sont précisément les erreurs de la raison pure ; toute philosophie qui prétendra se suffire retombera dans les mêmes, ou dans d'autres qui seront pires, de sorte que la seule méthode sûre consiste désormais pour nous à prendre la révélation

1. Le théologisme pur de saint Pierre Damiani équivaut à une négation radicale de la philosophie chrétienne, puisque son essence est d'éliminer la philosophie au profit de la théologie. La vie du chrétien n'a qu'une fin : faire son salut. On fait son salut par la foi. Appliquer la raison à la foi, c'est la dissoudre. Donc, il ne reste qu'à interdire au chrétien la recherche de la connaissance rationnelle comme une entreprise dangereuse pour l'œuvre de son salut. En somme, c'est le diable qui a inspiré aux hommes le désir de la science, et c'est ce désir qui a causé le péché originel, source de tous nos maux : « Porro, qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sicque per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit. » Pierre DAMIANI, *De sancta simplicitate*, I ; *Patr. lat.*, t. 145, col. 695-696. D'autres textes sont rassemblés dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 30-38.

comme guide afin de parvenir à quelque intelligence de son contenu, et c'est cette intelligence de la révélation qui est la philosophie même. *Fides quaerens intellectum*, voilà le principe de toute spéculation médiévale ; mais ne serait-ce pas aussi une confusion de la philosophie et de la théologie qui ruinerait la philosophie même[1] ?

C'est pour échapper à ce danger que certains néo-scolastiques ont cru devoir adopter partiellement la position de leurs adversaires. Concédant le principe, ils essayent de prouver qu'il n'y a jamais eu d'autre philosophie digne de ce nom au moyen âge que celle de saint Thomas[2]. Saint Anselme et saint Bonaventure partent de la foi, donc ils s'enferment dans la théologie. Les averroïstes s'enferment dans la raison, mais ils renoncent à tenir pour vraies les conclusions rationnelles les plus nécessaires, donc ils s'excluent de la philosophie. Seul le thomisme se donne comme un système dont les conclusions philosophiques sont déduites de prémisses purement rationnelles. La théologie y est chez elle et à sa place, c'est-à-dire au sommet de l'échelle des sciences ; fondée sur la révélation divine, qui lui fournit ses principes, elle est une science distincte, qui part de la foi et n'use de la raison que pour en exposer le contenu ou la protéger contre l'erreur. Quant à la philosophie, s'il est vrai qu'elle se subalterne à la théologie, elle ne dépend pourtant comme telle que de la méthode qui lui est propre : fondée sur la raison humaine, ne devant sa vérité qu'à l'évidence de ses principes et à l'exactitude de ses déductions, elle réalise spontanément son accord avec la foi sans avoir à se gauchir ; si elle se trouve d'accord avec la foi, c'est simplement parce qu'elle est vraie et que la vérité ne saurait contredire la vérité.[3]

1. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édit., 1912, p. 186, note 2. — Reconnaissons, d'ailleurs, que l'expression de « rationalisme chrétien », que l'on a proposée pour désigner l'attitude de saint Anselme (BOUCHITTÉ, *Le rationalisme chrétien*, Paris, 1842), est équivoque, à moins que l'on n'en précise exactement le sens. Pour le rationalisme pur, la raison doit être juge de tout, y compris la révélation ; le seul fait d'admettre un dogme qui ne relève que de la foi suffit donc à situer le penseur chrétien sur un plan tout autre. J'ai d'ailleurs essayé de montrer que ni Scot Érigène, ni saint Anselme, ni même Abélard, n'ont admis la légitimité d'un exercice de la raison, non seulement hostile, mais même simplement indifférent au contenu de la révélation. Voir *Le sens du rationalisme chrétien*, dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 1-29.

2. C'est ainsi que, selon le P. Mandonnet, l'accusation si souvent portée contre les scolastiques d'avoir absorbé l'objet de la philosophie dans celui de la théologie « a un fondement réel chez les théologiens augustiniens », mais n'a pas de raison d'être, bien entendu, à l'égard de l'école thomiste. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, IIe partie, 2e édit.. Louvain, 1911, p. 55-56.

3. Sur l'œuvre accomplie par saint Thomas sur ce terrain, voir la magistrale étude du P. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. II (1927), p. 31-71.

Sans doute, entre un tel néo-scolastique et un pur rationaliste, il reste une différence fondamentale. Pour le néo-scolastique, la foi demeure, et tout désaccord entre sa foi et sa philosophie est un signe certain d'erreur philosophique. En pareil cas, il a donc à reprendre l'examen de ses conclusions et de ses principes, jusqu'à découverte de l'erreur qui les vicie. Pourtant, même alors, s'il ne s'entend pas avec le rationaliste, ce n'est pas faute de parler le même langage. Ce n'est pas lui qui commettra l'erreur impardonnable d'un saint Augustin ou d'un saint Anselme, et, lorsqu'on lui demandera de prouver Dieu, nous invitera d'abord à y croire. Si sa philosophie est vraie, c'est à son évidence rationnelle seule qu'elle le doit ; s'il ne réussit pas à convaincre son adversaire, ce ne serait pas jouer franc jeu de sa part de faire appel à la foi pour se justifier, non seulement parce que cette foi n'est pas admise par ses adversaires, mais encore parce que la vérité de sa philosophie ne s'appuie aucunement sur celle de sa foi.

Lorsqu'on tire dans ce sens la philosophie de saint Thomas d'Aquin, des conséquences aussi surprenantes qu'inéluctables ne tardent pas à se faire jour. On se souvient d'abord des véhémentes protestations élevées par les augustiniens de tous les temps contre la paganisation du christianisme par le thomisme. Si certains thomistes modernes nient que l'augustinisme soit une philosophie, les augustiniens du moyen âge ont pris les devants en niant que le thomisme soit fidèle à la tradition chrétienne. Chaque fois qu'ils ont eu à lutter contre quelque thèse thomiste dont la vérité leur semblait contestable, ils ont renforcé leur critique dialectique par des objections d'ordre beaucoup plus général et qui croient atteindre l'esprit même de la doctrine. Si le thomisme s'est trompé sur le problème de l'illumination, des raisons séminales ou de l'éternité du monde, n'est-ce pas qu'il s'était d'abord trompé sur le problème fondamental des rapports entre la raison et la foi ? Car à partir du moment où l'on refuse de suivre saint Augustin, qui fait lui-même profession de suivre la foi, pour suivre les principes de quelque philosophe païen ou de ses commentateurs arabes, la raison devient incapable de discerner la vérité de l'erreur ; réduite à sa propre lumière, elle se laisse aveugler par des doctrines dont la fausseté lui échappe en raison de son aveuglement même[1].

1. Il suffira de rappeler, à titre d'exemple, le texte classique de Jean Peckham au XIII[e] siècle : « Hec idcirco vobis scribimus, sancte pater, ut si forsan aliqua de hac materia insonuerint sapientie vestre auribus, facti noveritis infallibilem veritatem, et ut sacrosancta Romana ecclesia attendere dignaretur, quod cum doctrina duorum

Mais le plus curieux n'est pas là. De même que certains augustiniens reprochent au thomisme d'être une philosophie fausse parce que non chrétienne, certains thomistes répliquent que si cette philosophie est vraie, ce ne peut aucunement être parce qu'elle est chrétienne. En fait, ils ne peuvent pas ne pas adopter cette position, parce qu'à partir du moment où l'on sépare la raison de la foi dans son exercice, toute relation intrinsèque entre le Christianisme et la philosophie devient contradictoire. Si une philosophie est vraie, ce ne peut être qu'en tant que rationnelle ; mais si elle mérite le titre de rationnelle, ce ne saurait être en tant que chrétienne. Il faut donc choisir. Jamais un thomiste n'admettra qu'il y ait dans la doctrine de saint Thomas quoi que ce soit de contraire à l'esprit ou à la lettre de la foi, car il professe expressément l'accord de la révélation et de la raison comme n'étant que l'accord de la vérité avec elle-même ; mais on ne devra pas être surpris outre mesure de voir certains d'entre eux accepter sans sourciller le reproche classique des augustiniens : votre philosophie n'a plus de caractère intrinsèquement chrétien. Et comment pourrait-elle avoir ce caractère sans cesser d'être ? Les principes philosophiques de saint Thomas sont ceux d'Aristote, c'est-à-dire d'un homme pour qui ni la révélation chrétienne, ni même la révélation juive n'existaient ; si le thomisme a précisé, complété, épuré l'aristotélisme, ce ne fut jamais en faisant appel à la foi, mais en déduisant plus correctement ou plus complètement que n'avait fait Aristote lui-même les conséquences impliquées dans ses propres principes. En somme, tant que l'on se tient sur le plan de la spéculation philosophique, le thomisme n'est qu'un aristotélisme rationnellement corrigé et judicieusement complété, mais saint Thomas n'avait pas plus à baptiser l'aristotélisme pour le rendre vrai qu'il n'aurait eu à baptiser Aristote pour s'entendre avec lui : les conversations philosophiques se tiennent d'homme à homme, non d'homme à chrétien.

L'aboutissement logique d'une telle attitude est la négation pure et simple de la notion même de philosophie chrétienne, et si surprenant qu'il puisse être, c'est un fait que l'on est allé jusque-là. Non seulement il s'est trouvé des historiens pour nier que le Chris-

Ordinum (*scil.* s. Francisci et s. Dominici) in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur, cumque doctrina alterius eorundem (*scil.* s. Dominici), abjectis et ex parte vilipensis Sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur, ut plena sit ydolis domus Dei et langore, quem predixit apostolus, pugnantium questionum : quantum inde futuris temporibus poterit ecclesie periculum imminere. » DENIFLE et CHATELAIN, *Chartul. universit. Parisiensis*, t. I, p. 627.

tianisme ait sérieusement affecté le cours de la spéculation philosophique[1], mais il s'est trouvé des philosophes néo-scolastiques pour affirmer comme une évidence indiscutable que la notion de philosophie chrétienne n'a pas de sens[2]. Ou bien, en effet, l'on voudra se servir de la philosophie pour faciliter l'acceptation des dogmes religieux, et l'on confondra la philosophie avec l'apologétique ; ou bien l'on subordonnera la valeur des conclusions obtenues par la raison à leur accord avec le dogme, et l'on tombera dans la théologie ; ou bien encore, pour éviter ces difficultés, on prendra résolument son parti de dire que « philosophie chrétienne » signifie purement et simplement « philosophie vraie », et l'on ne voit pas alors pourquoi cette philosophie devrait être découverte et professée par des chrétiens plutôt que par des incroyants ou des adversaires du christianisme ; ou enfin l'on ajoutera que, pour être chrétienne, il suffit que cette philosophie vraie soit compatible avec le christianisme ; mais si cette compatibilité n'est qu'un état de fait, dû au développement purement rationnel de ses principes premiers, la relation de la philosophie au christianisme demeure non moins extrinsèque qu'elle ne l'était dans le cas précédent, et si cette compatibilité résulte d'un effort spécial pour l'obtenir, nous revenons à la théologie ou à l'apologétique. Nous sommes au rouet. Tout se passe comme si nous tentions de définir en termes distincts une notion contradictoire : celle d'une philosophie, c'est-à-dire d'une discipline rationnelle, mais qui serait en même temps religieuse, c'est-à-dire dont l'essence ou l'exercice dépendrait de conditions non rationnelles. Pourquoi ne pas renoncer à une notion qui ne satisfait personne ? L'augustinisme veut bien d'une philosophie chrétienne, pourvu qu'elle se contente d'être chrétienne et renonce à être une philosophie ; le néo-thomisme veut bien d'une philosophie chrétienne, pourvu qu'elle se contente d'être une philosophie et renonce à être chrétienne ; le plus simple ne serait-il pas de dissocier complètement les deux notions et, laissant la philosophie à la raison, de restituer le christianisme à la religion ?

Devant un tel accord de l'observation des faits et de l'analyse des notions, il semblerait absurde de vouloir passer outre, si nous ne nous souvenions à propos de la complexité des relations qui unissent les idées aux faits. Il est très vrai que, simple collection

1. Voir Bibliographie, É. Bréhier.

2. « Au fond il n'y a pas de philosophie chrétienne, mais seulement une philosophie vraie qui s'accorde pleinement avec la religion chrétienne, dont elle est parfaitement distincte ». C. Sierp, dans Kleutgen, *La philosophie scolastique*, t. I, p. viii.

de faits, l'histoire ne tranche jamais aucune question de droit, car la décision appartient toujours aux idées ; mais il est également vrai que les concepts s'induisent à partir des faits dont, une fois induits, ils deviendront les juges. Or, c'est un fait que, si l'on a beaucoup déduit, on a fort peu induit lorsqu'il s'est agi de définir la notion de philosophie chrétienne ; ajoutons que l'on a fort peu induit en se plaçant au point de vue chrétien. Comment la pensée philosophique et la foi chrétienne ont-elles conçu leurs relations ? Qu'avaient-elles respectivement conscience de donner et de recevoir dans les échanges qui se nouaient entre elles? Questions immenses, auxquelles les réponses tranchantes ne manquent pas, et dont l'investigation méthodique défie les forces de la pensée, non seulement à cause de la multiplicité des problèmes particuliers qu'il faudrait résoudre pour la mener à bien, mais encore parce que la solution de chacun de ces problèmes dépend en partie de l'attitude que l'on adopte à l'égard des faits eux-mêmes. Ce sont là pourtant des problèmes qu'il importe au moins de poser, si l'on veut préparer une discussion de la notion de philosophie chrétienne qui repose sur des bases sérieuses et, au cas où il existerait une réalité historique correspondante, en rendre possible la définition.

Mais cette réalité historique existe-t-elle, est-il même concevable qu'elle ait existé ? De bons historiens l'ont nié, en se fondant sur le caractère exclusivement pratique et étranger à toute spéculation du Christianisme primitif. Harnack a fait beaucoup pour répandre cette idée et on la retrouve fréquemment après lui chez des auteurs très différents. La suite de ces leçons montrera suffisamment ce que j'en pense ; je ne veux pour le moment qu'éliminer la question préalable qu'elle pose et lever l'espèce d'interdit dont elle frappe toute entreprise du genre de celle que je vais tenter.

Que veut-on dire en affirmant que le Christianisme n'est pas du tout « spéculatif » lorsqu'on le considère à ses débuts ? Si l'on entend par là que le Christianisme n'est pas une philosophie, rien n'est plus évident ; mais si l'on veut soutenir que, même sur le terrain proprement religieux, le Christianisme ne comportait aucun élément « spéculatif » et qu'il se réduisait à un effort d'entr'aide, à la fois spirituelle et matérielle, dans les communautés[1], on dépasse peut-être ce que l'observation historique permet d'affirmer. Où trouverait-on ce Christianisme pratique étranger à toute spéculation ? Il faudrait, pour le rencontrer, remonter au delà de saint Justin, éliminer de la littérature chrétienne primitive

1. Voir Bibliographie, É. Bréhier.

bien des pages des Pères Apostoliques ; supprimer la Ire Épître de Jean avec toute la mystique spéculative du moyen âge dont elle pose les principes ; rejeter la prédication paulinienne de la grâce, dont va naître bientôt l'augustinisme ; retrancher l'Évangile de Jean, avec la doctrine du Verbe contenue dans le Prologue ; il faudrait remonter au delà des Synoptiques et nier que Jésus lui-même ait enseigné la doctrine du Père céleste, prêché la foi en un Dieu providence, annoncé aux hommes la vie éternelle dans le Royaume qui n'aura point de fin ; il faudrait oublier surtout que le Christianisme primitif était d'autant plus étroitement lié au judaïsme qu'il était plus primitif ; or, la Bible contenait une foule de notions sur Dieu et le gouvernement divin, qui, sans avoir de caractère proprement philosophique, n'attendaient qu'un terrain favorable pour s'y expliciter en conséquences philosophiques. Le fait qu'il n'y ait pas de philosophie dans l'Écriture n'autorise donc pas à soutenir que l'Écriture ne peut avoir exercé aucune influence sur l'évolution de la philosophie ; pour que la possibilité d'une telle influence soit concevable, il suffit que la vie chrétienne ait contenu dès ses origines des éléments spéculatifs aussi bien que des éléments pratiques, ces éléments spéculatifs ne fussent-ils tels qu'en un sens proprement religieux.

Si rien, du point de vue de l'histoire, n'interdit d'essayer une pareille étude, on peut ajouter que rien ne la rend absurde *a priori* du point de vue de la philosophie. Rien, pas même la querelle séculaire qui met aux prises certains augustiniens et certains thomistes. Ce qui fait qu'ils ne s'entendent pas, c'est que, sous le même nom, ils travaillent à résoudre deux problèmes différents. Les thomistes accepteront la solution augustinienne du problème, le jour où les augustiniens reconnaîtront que, même chez un chrétien, la raison est essentiellement distincte de la foi et la philosophie de la religion ; or saint Augustin lui-même le reconnaît ; il n'y a donc rien que d'augustinien à admettre une distinction si nécessaire. Inversement, les augustiniens accepteront la solution thomiste du problème, lorsque les thomistes reconnaîtront que chez un chrétien, la raison est inséparable de la foi dans son exercice ; or saint Thomas lui-même le reconnaît ; il n'y a donc rien qui empêche un thomiste de se rallier à cette position. S'il en est ainsi, bien que nous ne sachions pas encore en quoi consiste la philosophie chrétienne, elle apparaît comme n'étant pas théoriquement contradictoire. Il y a au moins un plan sur lequel elle n'est pas impossible, c'est celui des conditions de fait dans lesquelles la raison du chrétien s'exerce. Il n'y a pas de raison chrétienne,

mais il peut y avoir un exercice chrétien de la raison. Pourquoi refuserait-on *a priori* d'admettre que le Christianisme ait pu changer le cours de l'histoire de la philosophie, en ouvrant à la raison humaine, par l'intermédiaire de la foi, des perspectives qu'elle n'avait pas encore découvertes ? C'est là un fait qui peut ne pas s'être produit, mais dont rien n'autorise à décréter qu'il ne peut pas s'être produit. Et l'on peut même aller plus loin, jusqu'à dire que c'est là un fait dont un simple regard sur l'histoire de la philosophie moderne invite à croire qu'il s'est en effet produit.

On a raison de rattacher l'essor de la philosophie classique du XVII[e] siècle au développement des sciences positives en général et de la physique mathématique en particulier. C'est bien par là que le cartésianisme s'oppose aux métaphysiques du moyen âge. Mais pourquoi ne se demande-t-on pas plus souvent par quoi le cartésianisme s'oppose aux métaphysiques grecques ? Il ne saurait être question de faire de Descartes un « philosophe chrétien », mais osera-t-on soutenir que la philosophie moderne serait exactement ce qu'elle a été, de Descartes à Kant, s'il n'y avait pas eu des « philosophies chrétiennes » interposées entre la fin de l'époque hellénistique et le début de l'ère moderne ? En d'autres termes, le moyen âge n'a peut-être pas été si philosophiquement stérile qu'on le dit, et c'est peut-être à l'influence prépondérante exercée par le Christianisme au cours de cette période que la philosophie moderne doit quelques-uns des principes directeurs dont elle s'est inspirée. Que l'on examine sommairement la production philosophique des XVII[e], XVIII[e] et même XIX[e] siècles, on y discernera immédiatement des caractères qu'il semble difficile d'expliquer sans tenir compte du travail de réflexion rationnelle poursuivi par la pensée chrétienne entre la fin de l'époque hellénistique et le début de la Renaissance.

Ouvrons par exemple les œuvres de René Descartes, le réformateur philosophique par excellence, celui dont Hamelin osait écrire qu'il « vient après les anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui, à l'exception des physiciens ». Que faut-il entendre par ce *presque?* On pourrait rappeler d'abord le titre de ses *Méditations sur la métaphysique* « où l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont démontrées ». On pourrait rappeler une fois de plus la parenté de ses preuves de l'existence de Dieu avec celle de saint Anselme et même celles de saint Thomas. Il ne serait pas impossible de montrer ce que sa doctrine de la liberté doit aux spéculations médiévales sur les rapports de la

bien des pages des Pères Apostoliques ; supprimer la Ire Épître de Jean avec toute la mystique spéculative du moyen âge dont elle pose les principes ; rejeter la prédication paulinienne de la grâce, dont va naître bientôt l'augustinisme ; retrancher l'Évangile de Jean, avec la doctrine du Verbe contenue dans le Prologue ; il faudrait remonter au delà des Synoptiques et nier que Jésus lui-même ait enseigné la doctrine du Père céleste, prêché la foi en un Dieu providence, annoncé aux hommes la vie éternelle dans le Royaume qui n'aura point de fin ; il faudrait oublier surtout que le Christianisme primitif était d'autant plus étroitement lié au judaïsme qu'il était plus primitif ; or, la Bible contenait une foule de notions sur Dieu et le gouvernement divin, qui, sans avoir de caractère proprement philosophique, n'attendaient qu'un terrain favorable pour s'y expliciter en conséquences philosophiques. Le fait qu'il n'y ait pas de philosophie dans l'Écriture n'autorise donc pas à soutenir que l'Écriture ne peut avoir exercé aucune influence sur l'évolution de la philosophie ; pour que la possibilité d'une telle influence soit concevable, il suffit que la vie chrétienne ait contenu dès ses origines des éléments spéculatifs aussi bien que des éléments pratiques, ces éléments spéculatifs ne fussent-ils tels qu'en un sens proprement religieux.

Si rien, du point de vue de l'histoire, n'interdit d'essayer une pareille étude, on peut ajouter que rien ne la rend absurde *a priori* du point de vue de la philosophie. Rien, pas même la querelle séculaire qui met aux prises certains augustiniens et certains thomistes. Ce qui fait qu'ils ne s'entendent pas, c'est que, sous le même nom, ils travaillent à résoudre deux problèmes différents. Les thomistes accepteront la solution augustinienne du problème, le jour où les augustiniens reconnaîtront que, même chez un chrétien, la raison est essentiellement distincte de la foi et la philosophie de la religion ; or saint Augustin lui-même le reconnaît ; il n'y a donc rien que d'augustinien à admettre une distinction si nécessaire. Inversement, les augustiniens accepteront la solution thomiste du problème, lorsque les thomistes reconnaîtront que chez un chrétien, la raison est inséparable de la foi dans son exercice ; or saint Thomas lui-même le reconnaît ; il n'y a donc rien qui empêche un thomiste de se rallier à cette position. S'il en est ainsi, bien que nous ne sachions pas encore en quoi consiste la philosophie chrétienne, elle apparaît comme n'étant pas théoriquement contradictoire. Il y a au moins un plan sur lequel elle n'est pas impossible, c'est celui des conditions de fait dans lesquelles la raison du chrétien s'exerce. Il n'y a pas de raison chrétienne,

mais il peut y avoir un exercice chrétien de la raison. Pourquoi refuserait-on *a priori* d'admettre que le Christianisme ait pu changer le cours de l'histoire de la philosophie, en ouvrant à la raison humaine, par l'intermédiaire de la foi, des perspectives qu'elle n'avait pas encore découvertes ? C'est là un fait qui peut ne pas s'être produit, mais dont rien n'autorise à décréter qu'il ne peut pas s'être produit. Et l'on peut même aller plus loin, jusqu'à dire que c'est là un fait dont un simple regard sur l'histoire de la philosophie moderne invite à croire qu'il s'est en effet produit.

On a raison de rattacher l'essor de la philosophie classique du XVIIe siècle au développement des sciences positives en général et de la physique mathématique en particulier. C'est bien par là que le cartésianisme s'oppose aux métaphysiques du moyen âge. Mais pourquoi ne se demande-t-on pas plus souvent par quoi le cartésianisme s'oppose aux métaphysiques grecques ? Il ne saurait être question de faire de Descartes un « philosophe chrétien », mais osera-t-on soutenir que la philosophie moderne serait exactement ce qu'elle a été, de Descartes à Kant, s'il n'y avait pas eu des « philosophies chrétiennes » interposées entre la fin de l'époque hellénistique et le début de l'ère moderne ? En d'autres termes, le moyen âge n'a peut-être pas été si philosophiquement stérile qu'on le dit, et c'est peut-être à l'influence prépondérante exercée par le Christianisme au cours de cette période que la philosophie moderne doit quelques-uns des principes directeurs dont elle s'est inspirée. Que l'on examine sommairement la production philosophique des XVIIe, XVIIIe et même XIXe siècles, on y discernera immédiatement des caractères qu'il semble difficile d'expliquer sans tenir compte du travail de réflexion rationnelle poursuivi par la pensée chrétienne entre la fin de l'époque hellénistique et le début de la Renaissance.

Ouvrons par exemple les œuvres de René Descartes, le réformateur philosophique par excellence, celui dont Hamelin osait écrire qu'il « vient après les anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui, à l'exception des physiciens ». Que faut-il entendre par ce *presque?* On pourrait rappeler d'abord le titre de ses *Méditations sur la métaphysique* « où l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont démontrées ». On pourrait rappeler une fois de plus la parenté de ses preuves de l'existence de Dieu avec celle de saint Anselme et même celles de saint Thomas. Il ne serait pas impossible de montrer ce que sa doctrine de la liberté doit aux spéculations médiévales sur les rapports de la

On pourrait aisément multiplier les exemples et montrer quelle véritable hantise le Dieu créateur de la Bible a exercée sur l'imagination des métaphysiciens classiques. — Citer Pascal serait se rendre la partie trop facile, puisque ce serait dans une large mesure citer saint Augustin ; mais on oublie peut-être trop de se demander ce qui resterait du système de Leibniz, si l'on en supprimait par l'imagination les éléments proprement chrétiens. Il n'en resterait pas même la position de son problème fondamental, celui de l'origine radicale des choses et de la création de l'univers par un Dieu parfait et libre. C'est par cette notion de l'être parfait que s'ouvre le *Discours de métaphysique* et c'est sur une justification de la providence divine, c'est même sur un appel à l'Évangile que se conclut ce traité dont l'importance capitale dans l'œuvre de Leibniz ne saurait être contestée : « Les anciens philosophes ont fort peu connu ces importantes vérités ; Jésus-Christ seul les a divinement bien exprimées, et d'une manière si claire et si familière que les esprits les plus grossiers les ont conçues ; aussi son Évangile a changé entièrement la face des choses humaines[1] ». Ce ne sont point là les paroles d'un homme qui croit venir après les Grecs comme si rien n'avait existé entre eux et lui. On en pourrait dire autant de Kant, si l'on n'oubliait si souvent de compléter sa *Critique de la raison pure* par sa *Critique de la raison pratique*. On pourrait même en dire autant de tel de nos contemporains[2].

Car c'est un fait curieux et bien digne de remarque, que s'ils ont cessé de se réclamer de la *Cité de Dieu* et de l'Évangile, comme Leibniz n'hésitait pas à le faire, nos contemporains n'aient pas cessé d'en subir l'influence. Beaucoup d'entre eux vivent de ce qu'ils ne connaissent plus. Je n'en citerai comme exemple qu'un seul cas, mais caractéristique entre tous, celui de M. W. P. Montague, dont le *Belief Unbound* vient à peine d'être publié[3]. Après avoir noté le fait que des hypothèses grossières surgissent spontanément dans la conscience des hommes aux époques primitives de l'histoire, M. W. P. Montague ajoute qu'on voit alors se produire un phénomène étrange, « peut-être le plus étrange et le plus rétrograde dans toute la culture humaine, qui consiste à transposer ces

1. Sur les éléments religieux de la philosophie de Leibniz, voir J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*. Paris, Alcan, 1907.

2. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Methodenlehre. — Sur la continuité profonde de la philosophie moderne et de la pensée chrétienne, patristique et médiévale, voir les pages pénétrantes de H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*. Paris, Ladrange, 1843, t. I, p. 20-22.

3. W. P. Montague, *Belief Unbound*. New-Haven, Yale University Press, 1930 p. 9-10 et p. 97.

hypothèses grossières de nos ignorants ancêtres en dogmes proclamés par l'omniscience divine ». C'est ainsi que la Bible chrétienne, qui se présente et prétend s'imposer comme une révélation divine, n'est rien de plus qu'un corps de croyances populaires, un échantillon de folklore indûment divinisé. Voilà la croyance réduite en esclavage que M. Montague nous demande et s'efforce de libérer. Il lui faut un nouveau Dieu prométhéen, comme il le nomme, « et ce que cette conception prométhéenne de Dieu signifie, c'est que le saint esprit de Dieu, s'il était donné à quelqu'un de le sentir, ne serait pas seulement courage pour nous fortifier dans notre faiblesse et consolation pour nous conforter dans la tristesse... mais force et lumière, et gloire au delà de ce que nous en avions et combien que nous en ayons eu ».

On ne saurait mieux prêcher, et pour cause. Si c'est là ce que nous réservait la foi nouvelle enfin libérée du folklore de la Bible chrétienne, l'Université Yale aurait pu substituer une lecture publique de saint Jean et de saint Paul aux *D. H. Terry Lectures ;* et si, comme le croit M. W. P. Montague, le nouveau Dieu diffère de l'ancien en ce qu'il affirme la vie au lieu de la nier, on en est réduit à se demander quel sens la notion de christianisme peut bien avoir gardé dans l'esprit de nos contemporains. En réalité, la nouvelle religion de M. Montague est un assez joli cas de folklore biblique compliqué de folklore grec ; il prend pour des idées philosophiques nouvelles de vagues souvenirs de l'Évangile, qu'il a lu dans son enfance et que quelque chose en lui refuse à son insu d'oublier.

Il y a donc quelques raisons historiques de mettre en doute la séparation radicale de la philosophie et de la religion dans les siècles postérieurs au moyen âge ; il est en tout cas légitime de se demander si la métaphysique classique ne s'est pas nourrie de la substance de la révélation chrétienne beaucoup plus profondément qu'on ne le dit. Poser la question sous cette forme, c'est simplement poser sur un autre terrain le même problème de la philosophie chrétienne. S'il y a eu des idées philosophiques introduites dans la philosophie pure par la révélation chrétienne ; si quelque chose de la Bible et de l'Évangile a passé dans la métaphysique ; d'un mot, si l'on ne peut concevoir que les systèmes de Descartes, de Malebranche ou de Leibniz eussent pu se constituer tels qu'ils sont si l'influence de la religion chrétienne ne s'était exercée sur eux, il devient infiniment probable que la notion de philosophie chrétienne a un sens, parce que l'influence du Christianisme sur la philosophie est une réalité.

Pour qui se convainc de cette réalité, deux attitudes à son égard demeurent possibles. On peut admettre avec A. Comte que la métaphysique tombera en désuétude comme les théologies dont elle n'est que l'ombre. Ou l'on peut constater que, comme la théologie a survécu à son oraison funèbre, la métaphysique continuera longtemps encore de s'en inspirer. C'est là, croyons-nous, une perspective plus vraie parce qu'elle s'accorde mieux avec la vitalité persistante du Christianisme et dont on ne voit pas en quoi elle pourrait contrister ceux qui croient à l'avenir de la métaphysique. Quoi qu'il doive en être de l'avenir, c'est la leçon qui se dégage du passé. « Sans doute », disait profondément Lessing, « lorsqu'elles furent révélées, les vérités religieuses n'étaient pas rationnelles, mais elles furent révélées afin de le devenir[1] ». Non pas toutes, peut-être, mais du moins certaines, et c'est là le sens de la question dont les leçons qui vont suivre tenteront de trouver la réponse. Au commencement d'une telle enquête, notre premier devoir sera d'interroger les philosophes chrétiens eux-mêmes sur le sens de la philosophie chrétienne ; c'est ce que nous allons faire, en leur demandant quel bénéfice leur raison trouvait à s'inspirer de la Bible et de l'Évangile.

1. Lessing, *Ueber die Erziehung des Menschengeschlechtes;* cité par M. Guéroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte.* Strasbourg, 1930, t. I, p. 15.

CHAPITRE II

La notion de philosophie chrétienne

Lorsqu'on pose le problème dans les termes qui viennent d'être définis, la méthode la plus simple pour le résoudre est de chercher pourquoi des hommes cultivés, versés dans la connaissance des systèmes de l'antiquité, ont pu se décider subitement à se faire chrétiens. Le fait n'a pas cessé de se produire et l'on pourrait aussi bien se demander pourquoi, de nos jours encore, tant de philosophes croient trouver dans le Christianisme une réponse aux problèmes philosophiques plus satisfaisante que celles de la philosophie même. Pourtant, si l'on veut examiner la question d'une manière objective et sous des formes qui ne mettent pas en jeu nos intérêts personnels, ou qui ne les mettent pas en jeu d'une manière aussi immédiate, le plus simple est de remonter aux origines. Si le Christianisme a vraiment apporté aux philosophes plus de vérité rationnelle qu'ils n'en trouvaient dans la philosophie, jamais la réalité de cet apport n'a dû être plus sensible qu'au moment même où il s'est produit. Nous allons donc demander aux premiers philosophes qui se sont faits chrétiens quel intérêt ils trouvaient, en tant que philosophes, à se faire chrétiens.

En fait, pour discuter convenablement le problème, il faut remonter au delà même des premiers philosophes chrétiens. Le témoin le plus ancien que l'on puisse invoquer ici n'est pas un philosophe, mais sa pensée n'en domine pas moins toute l'évolution ultérieure de la pensée chrétienne : c'est saint Paul. On peut dire qu'avec lui le principe de la solution définitive du problème se trouve posé et que les générations ultérieures de philosophes chrétiens ne feront qu'en développer les conséquences. Selon l'Apôtre, le Christianisme n'est aucunement une philosophie, mais une religion. Il ne sait rien, il ne prêche rien, excepté Jésus crucifié et la rédemption de l'homme pécheur par la grâce. Il serait donc tout à fait absurde de chercher à définir une philosophie de saint Paul et, même si l'on trouve dans ses écrits des lambeaux de philosophie grecque, ils y sont soit des éléments adventices, soit, le plus souvent, des éléments intégrés à une synthèse religieuse qui en transforme complètement le sens. Le Christianisme de

saint Paul n'est pas une philosophie qui s'ajoute à d'autres philosophies, ni même qui les remplace, c'est une religion qui rend inutile ce que l'on nomme d'ordinaire philosophie et nous en dispense. Car le Christianisme est une méthode de salut, c'est-à-dire autre chose et plus qu'une méthode de connaissance, et l'on peut ajouter que nul, plus que saint Paul, n'a eu claire conscience de cette vérité.

Telle qu'elle se définit elle-même dans la *Ire Épître aux Corinthiens*, la nouvelle révélation se trouve placée comme une pierre de scandale entre le judaïsme et l'hellénisme. Les Juifs veulent le salut par l'observance littérale d'une loi et l'obéissance aux ordres d'un Dieu dont la puissance s'avère en miracles de gloire ; les Grecs veulent un salut conquis par la droiture de la volonté et une certitude obtenue par la lumière naturelle de la raison. Aux uns et aux autres, qu'apporte le Christianisme ? Le salut par la foi au Christ crucifié ; c'est-à-dire un scandale pour les Juifs, qui réclament un miracle de gloire et à qui l'on offre l'infamie d'un Dieu humilié ; une folie pour les Grecs, qui réclament de l'intelligible, et à qui l'on propose l'absurdité d'un Dieu-Homme, mort en croix et ressuscité des morts pour nous sauver. Ce que le Christianisme oppose à la sagesse du monde, c'est donc l'impénétrable, le scandaleux mystère de Jésus : « Car il est écrit, je perdrai la sagesse des sages et je réprouverai la prudence des prudents. Où est le sage ? Où est le savant ? Où est le philosophe du siècle ? Dieu n'a-il pas rendu folle la sagesse de ce monde ? Car puisque le monde n'a pas su, par la sagesse, connaître Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de la prédication. Les Juifs demandent des miracles et les Grecs demandent la sagesse ; nous, au contraire, nous prêchons le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils ; mais pour ceux qui sont appelés, soit d'entre les Juifs, soit d'entre les Gentils, le Christ est la force de Dieu et la sagesse de Dieu, parce que la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes et la faiblesse de Dieu plus forte que la force des hommes »[1].

1. Saint PAUL, *I ad Corinth.*, I, 19-25. Cf. *op. cit.*, II, 5 et 8. *Ad Coloss.*, II, 8. — C'est de ces textes que se sont réclamés tous les adversaires chrétiens de la philosophie, dont Tertullien incarne le type à la perfection : « Quid ergo Athenis et Hierosolymis ? Quid Academiae et Ecclesiae ? Quid haereticis et Christianis ? Nostra institutio de Porticu Salomonis est (cf. *Act.*, I, 12, *Sap.*, I, 1) qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum et platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus. » TERTULLIEN, *De praescript. haereticorum*, VII.

Rien de plus catégorique et de plus définitif, à première vue, que de telles déclarations, puisqu'elles semblent éliminer purement et simplement la philosophie grecque au bénéfice de la foi nouvelle. C'est pourquoi d'ailleurs l'on n'a pas tort de résumer la pensée de saint Paul sur ce point central en disant que, selon lui, l'Évangile est un salut, non une sagesse[1]. Pourtant, il faut ajouter qu'en un autre sens cette interprétation n'est pas complètement exacte, car au moment même où saint Paul proclame la banqueroute de la sagesse grecque, il propose de lui en substituer une autre, qui est la personne même de Jésus-Christ. Ce qu'il entend faire, c'est éliminer l'apparente sagesse grecque, qui n'est en réalité que folie, au nom de l'apparente folie chrétienne, qui, en réalité, est sagesse. Au lieu de dire que, selon saint Paul, l'Évangile est un salut, non une sagesse, il vaudrait donc mieux dire que le salut qu'il prêche est à ses yeux la véritable sagesse, et cela précisément parce qu'il est un salut.

Si l'on admet cette interprétation, et elle semble bien inscrite dans le texte même, il devient clair que, résolu dans son principe, le problème de la philosophie chrétienne reste entièrement ouvert quant aux conséquences qui en découlent. Ce que saint Paul se trouvait affirmer, et que personne ne devait jamais discuter à l'intérieur du Christianisme, c'est que posséder la foi en Jésus-Christ, c'est à plus forte raison posséder la sagesse, en ce sens du moins que, du point de vue du salut, la foi nous dispense réellement et totalement de la philosophie. On pourrait dire encore que saint Paul définit une position dont l'antithèse exacte sera formulée dans le 136e Proverbe de Gœthe :

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt
Hat auch Religion;
Wer jene beide nicht besitzt
Der habe Religion.

Ici, c'est exactement le contraire qui est vrai, car celui qui possède la religion possède aussi, dans leur vérité essentielle, la science, l'art et la philosophie, disciplines estimables, mais qui ne peuvent servir que de maigre consolation à qui ne possède pas la religion. Seulement, s'il est vrai que posséder la religion c'est avoir tout le reste, il faut le montrer. Un apôtre tel que saint Paul peut se contenter de le prêcher, un philosophe voudra s'en assurer.

1. C. Toussaint, *Épîtres de saint Paul*. Paris, G. Beauchesne, 1910, t. I, p. 253.

Il ne suffit pas de dire que le croyant peut se passer de philosophie parce que tout le contenu de la philosophie, et plus encore, est implicitement donné dans sa croyance, il faut en fournir la preuve ; or, le prouver, c'est assurément une certaine manière de supprimer la philosophie, mais, si l'entreprise réussit, on peut dire qu'en un autre sens c'est peut-être la manière la meilleure de philosopher. Quels avantages philosophiques les plus anciens témoins qui se sont convertis au christianisme trouvaient-ils donc à se convertir?

Celui dont le témoignage est à la fois le plus ancien et le plus typique est saint Justin, dont le *Dialogue avec Tryphon* nous raconte la conversion sous une forme vivante et pittoresque. Tel qu'il le conçoit dès le commencement, l'objet de la philosophie est de nous conduire vers Dieu et de nous unir à lui. Le premier système essayé par Justin fut le stoïcisme, mais il semble être tombé sur un stoïcien plus soucieux de pratique morale que de théorie, car ce professeur avoua qu'il ne tenait pas la science de Dieu pour nécessaire. Le Péripatéticien qui lui succéda insista très vite pour que l'on convînt du prix de ses leçons, ce que Justin estima peu philosophique. Son troisième professeur fut un pythagoricien, qui, à son tour, le congédia parce qu'il n'avait pas encore appris la musique, l'astronomie et la géométrie, sciences indispensables à l'étude de la philosophie. Un platonicien, qui vint ensuite, fut plus heureux : « Je le fréquentai le plus souvent que je pus, écrit Justin, et je fis ainsi des progrès ; chaque jour, j'avançais le plus possible. L'intelligence des choses incorporelles me captivait au plus haut point ; la contemplation des idées donnait des ailes à mon esprit, si bien qu'après un peu de temps je crus être devenu un sage ; je fus même assez sot pour espérer que j'allais voir Dieu, car tel est le but de la philosophie de Platon »[1]. Tout allait donc pour le mieux, quand Justin rencontra un vieillard qui, l'interrogeant sur Dieu et sur l'âme, lui prouva qu'il était engagé dans d'étranges contradictions ; et comme Justin lui demandait où lui-même avait puisé ses connaissances en ces matières, le vieillard répondit : « Il y eut dans les temps reculés, et plus anciens que tous ces prétendus philosophes, des hommes heureux, justes et chéris de Dieu, qui parlaient par l'Esprit saint et rendaient sur l'avenir des oracles qui sont maintenant accomplis : on les appelle prophètes... Leurs écrits subsistent encore maintenant, et ceux qui les lisent peuvent, s'ils ont foi en eux, en tirer

1. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, II, 6 ; trad. G. ARCHAMBAULT. Paris, Picard, 1909, p. 11-12.

toutes sortes de profits, tant sur les principes que sur la fin, sur tout ce que doit connaître le philosophe. Ce n'est pas en démonstrations qu'ils ont parlé ; au-dessus de toute démonstration, ils étaient les dignes témoins de la vérité »[1]. A ces mots, un feu subit s'enflamma dans le cœur de Justin et, dit-il, « en réfléchissant en moi-même à toutes ces paroles, je trouvai que cette philosophie était la seule sûre et profitable. Voilà comment et pourquoi je suis philosophe »[2].

Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ. Il est à peine possible d'exagérer l'importance de cette parole, et si j'ai rapporté avec quelques détails l'expérience personnelle de Justin, c'est parce que, dès le IIe siècle, elle met en évidence tous les éléments sans lesquels il n'est pas de solution du problème de la philosophie chrétienne. Un homme cherche la vérité par la raison seule, et il

1. *Op. cit.*, VII, p. 37.

2. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, II, 6 ; trad. G. ARCHAMBAULT. Paris, Picard, 1909, p. 11-12. — Cette revendication du titre de philosophe par un chrétien n'est pas un fait isolé dans l'antiquité. Dans le texte auquel l'épigraphe de ce travail est empruntée, Athénagore a clairement défini le droit des chrétiens à proposer une explication philosophique de l'univers, élaborée par la raison sous la conduite de la révélation : « Puisque presque tous, fût-ce malgré eux, reconnaissent l'existence d'une réalité divine lorsqu'ils en arrivent aux principes de l'univers, et que nous, nous appelons Dieu celui qui a ordonné l'univers, pourquoi faut-il que ces gens aient le droit de dire et d'écrire impunément sur le divin ce que bon leur semble, tandis qu'une loi nous interdit de démontrer par des arguments et des raisonnements vrais qu'il existe un Dieu, ce que nous tenons tant par la raison que par la foi ? Car les poètes et les philosophes, ici comme ailleurs, animés du souffle de Dieu, ont essayé par voie de conjecture et en ne suivant chacun que son âme s'il ne leur serait pas possible de découvrir et de concevoir la vérité. Mais ils n'ont pas trouvé en eux de quoi appréhender leur objet, car ils ne pensaient pas devoir s'instruire auprès de Dieu sur Dieu, mais chacun d'eux auprès de lui-même. C'est pourquoi tous sont arrivés à des conclusions différentes sur Dieu, la matière, les idées et l'univers. Nous, au contraire, qu'il s'agisse de ce que nous savons ou de ce que nous croyons, nous prenons à témoin les Prophètes qui, inspirés par l'Esprit, se sont prononcés sur Dieu et ce qui se rapporte à Dieu. » ATHÉNAGORE, *Legatio pro Christianis*, VII. La méthode dont il se réclame, c'est ce qu'il nomme clairement τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως (*op. cit.*, VIII). La date de cet écrit est 177. — L'illumination de la raison par la révélation est également invoquée, à propos de la création et de l'unité de Dieu, par IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, 3, 6, et II, 27, 2. Quant à Clément d'Alexandrie (150-215), sa conception de la gnose chrétienne repose sur l'idée que la philosophie est chose bonne en soi et nécessaire (*Stromates*, I, 1, et I, 18, où il lutte contre des chrétiens ennemis de la philosophie) ; mais la philosophie grecque, sorte de révélation incomplète fondée sur la raison, doit être complétée par la révélation. Il y a deux Anciens Testaments : la Bible et la philosophie grecque (*Stromates*, VI, 42, 44, 106), et un Nouveau qui, comme une source, entraîne dans son cours des eaux qui viennent de plus loin (*Stromates*, I, 5). Selon une autre image, la foi se greffe sur l'arbre de la philosophie et, quand la greffe est parfaite, l'œilleton de la foi se substitue à celui de l'arbre, pousse en lui, vit en lui et lui fait porter des fruits (*Stromates*, VI, 15). La sagesse chrétienne, selon Clément, naît donc du greffage de la foi sur la raison. — THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolycum*, II, 33, oppose les erreurs des philosophes aux certitudes que les chrétiens ont reçues du Saint-Esprit touchant l'unité de Dieu et la création (cf. *op. cit.*, II, 4 ; II, 12 ; III, 2 ; III, 9).

échoue ; la vérité lui est offerte par la foi, il l'accepte et, l'ayant acceptée, il la trouve satisfaisante pour la raison. Mais l'expérience de Justin n'est pas moins instructive par un autre aspect, car elle soulève un problème auquel Justin lui-même n'a pu refuser son attention. Ce qu'il trouve dans le Christianisme, c'est, avec beaucoup d'autres choses, l'arrivée par des voies non philosophiques de vérités philosophiques. Là où règne le désordre de la raison, la révélation fait régner l'ordre ; mais précisément parce qu'ils avaient tout essayé sans craindre de se contredire, les philosophes avaient dit, avec beaucoup de choses fausses, un grand nombre de choses vraies; comment expliquer qu'ils aient eu connaissance de ces vérités, même sous la forme fragmentaire où ils les ont connues ?

Une première solution de ce problème, proposée par Philon le Juif, tenta immédiatement l'imagination des chrétiens et la séduisit longtemps. C'était une solution paresseuse, dont la facilité même fit la fortune. Pourquoi ne pas se prévaloir de l'antériorité chronologique de la Bible par rapport aux systèmes philosophiques ? On soutint donc, avec quelque timidité d'abord, mais avec plus de décision à partir de Tatien, que les philosophes grecs avaient plus ou moins directement profité des livres révélés et leur devaient le peu de vérités qu'ils avaient enseignées, non d'ailleurs sans les mélanger de bien des erreurs. Pourtant, l'absence de toutes preuves directes d'un tel emprunt devait s'opposer au complet succès de cette solution simpliste et, bien qu'elle ait eu la vie longue, à tel point qu'elle n'est probablement pas encore morte, elle devait s'effacer progressivement devant une autre, beaucoup plus profonde et d'ailleurs presque aussi ancienne qu'elle, puisqu'on la rencontre déjà chez Justin.

On la recontre même déjà chez saint Paul, au moins en germe et comme préformée. Malgré sa condamnation méprisante de la fausse sagesse des philosophes grecs, l'Apôtre ne condamne pas la raison, car il tient à reconnaître aux Gentils une certaine connaissance naturelle de Dieu. En affirmant dans l'*Épître aux Romains* (I, 19-20) que la puissance éternelle et la divinité de Dieu peuvent être directement connues par le spectacle de la création, saint Paul affirmait implicitement la possibilité d'une connaissance purement rationnelle de Dieu chez les Grecs et posait du même coup le fondement de toutes les théologies naturelles qui devaient se constituer plus tard au sein du Christianisme même[1]. De saint

1. La même idée se trouve dans le *Livre de la sagesse* XIII, 1 et sera citée par Léon XIII dans l'Encyclique *Aeterni patris*.

Augustin à Descartes, pas un philosophe qui ne se soit réclamé de cette parole. D'autre part, en déclarant dans la même Épître (II, 14-15) que les Gentils, tout dépourvus qu'ils soient de la Loi juive, sont à eux-mêmes leur propre loi, parce que leur conscience les accusera ou les excusera au jour du jugement, saint Paul admet implicitement l'existence d'une morale naturelle ou, plutôt, d'une connaissance naturelle de la loi morale. Or, bien que l'Apôtre lui-même ne se soit pas posé cette question purement spéculative, il devenait dès lors impossible qu'elle ne fût pas posée : quels rapports y a-t-il entre la connaissance rationnelle du vrai ou du bien concédée par Dieu à l'homme et la connaissance révélée que l'Évangile est venu ajouter à la première ? C'est précisément ce problème que saint Justin a posé et résolu.

Puisque, se demande-t-il, Jésus-Christ est né il y a cent cinquante ans à la date où j'écris, dois-je considérer les hommes qui, vivant avant le Christ, ont été dépourvus du secours de la révélation comme tous coupables ou tous innocents ? Le Prologue de l'Évangile de saint Jean suggère la réponse qu'il convient de donner à cette question. Jésus-Christ est le Verbe, et le Verbe est Dieu ; or, il est dit dans l'Évangile que le Verbe éclaire tout homme venant en ce monde ; il résulte donc de là que l'on doit admettre, sur la foi de Dieu lui-même, une révélation naturelle du Verbe, universelle et antérieure à celle qui s'est produite lorsque, se faisant chair, il est venu habiter parmi nous. D'autre part, puisque le Verbe est le Christ, tous les hommes ont participé à la lumière du Christ en participant à celle du Verbe. Ceux qui ont vécu selon le Verbe, qu'ils aient été païens ou juifs, ont donc été chrétiens comme par définition, au lieu que ceux qui ont vécu dans l'erreur et dans le vice, c'est-à-dire contrairement à ce que leur enseignait la lumière du Verbe, ont été de véritables ennemis du Christ dès avant le temps de sa venue. S'il en est ainsi, la position de saint Paul, tout en demeurant matériellement la même, se trouve spirituellement transformée, car là où l'Apôtre invoquait contre les païens une révélation naturelle qui les condamne, saint Justin admet en leur faveur une révélation naturelle qui les sauve. Socrate devient un chrétien si fidèle qu'il n'est pas surprenant que le démon en ait fait un martyr de la vérité et Justin n'est pas loin de dire avec Érasme : saint Socrate, priez pour nous !

A partir de ce moment décisif, le Christianisme accepte donc la responsabilité de toute l'histoire antérieure de l'humanité, mais il en requiert aussi le bénéfice. Tout ce qui s'est fait de mal s'est fait contre le Verbe, mais puisque inversement tout ce qui s'est

fait de bien s'est fait par le Verbe, qui est le Christ, toute vérité est chrétienne comme par définition. Tout ce qui s'est dit de bien est nôtre : ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν χριστιανῶν ἐστιν.[1] Voilà, formulée dès le IIe siècle en termes définitifs, la charte éternelle de l'humanisme chrétien. Héraclite est des nôtres ; Socrate nous appartient, puisqu'il a connu le Christ d'une connaissance partielle, grâce à l'effort d'une raison dont le Verbe est l'origine ; nôtres aussi sont les stoïciens et, avec eux, tous les vrais philosophes en qui brillaient déjà les semences de cette vérité que la révélation nous découvre aujourd'hui dans sa plénitude.[2]

Pour qui décide d'adopter cette perspective sur l'histoire, il reste vrai de dire avec saint Paul que la foi au Christ dispense de la philosophie et que la révélation la supplante, mais la révélation ne supplante la philosophie que parce qu'elle l'accomplit. D'où un renversement du problème aussi curieux qu'inévitable. Si tout ce qu'il y avait de vrai dans la philosophie était un pressentiment et comme une ébauche du Christianisme, celui qui possède le Christianisme doit posséder par là même tout ce qu'il y avait de

1. JUSTIN, *IIe Apologie*, chap. XIII. Paris, Picard, 1904, p. 177. — Pour le fondement de la doctrine, voir *Ire Apologie*, chap. XLVI, p. 94-97. — Cf. : « Quisquis bonus verusque Christianus est, Domini sui esse intelligat ubicumque invenerit veritatem. » Saint AUGUSTIN, *De doctr. christiana*, II, 18, 28 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 49.

2. JUSTIN, *IIe Apologie*, chap. X, p. 169, et chap. XIII, p. 177-179. — On peut rapprocher de ces déclarations de Justin la formule de saint Ambroise, plusieurs fois citée par saint Thomas d'Aquin : « Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est » ; cf. P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit. Paris, G. Beauchesne, 1924, p. 228. — Il y a là un trait constant de l'esprit chrétien, qui échappe à beaucoup de ses interprètes et dont la méconnaissance a causé plus d'une méprise. Elle rend particulièrement difficile de comprendre les attaches profondes de la Renaissance avec le Christianisme médiéval et antique. On a considéré comme une preuve manifeste du paganisme d'Érasme sa fameuse parole : « Saint Socrate, priez pour nous. » Pourtant, s'il est vrai que Socrate ait été chrétien et mis à mort sur l'instigation du démon à cause de sa participation au Verbe, n'est-il pas un martyr ? Et s'il est un martyr, n'est-il pas un saint ? On trouvera de curieux exemples des ravages causés en histoire par cet oubli des vraies traditions chrétiennes dans le livre de M. J.-B. PINEAU, *Érasme, sa pensée religieuse*. Paris, 1923. Faisant constamment dire à Érasme ce qu'il ne dit pas, cet historien ne comprend pas toujours ce qu'Érasme dit. La formule d'Érasme : « Christi esse puta quicquid usquam veri offenderis » (*op. cit.*, p. 116), n'a rien que de traditionnel. Dire que « fortassis latius se fundit spiritus Christi quam nos interpretamur » (p. 269), ce serait pour saint Justin de l timidité, non de la hardiesse. Il ne s'agit pas de nier que l'humanisme d'Érasme ait un caractère nouveau, mais il faudrait connaître l'ancien pour savoir en quoi le sien est nouveau. Il faudrait aussi ne pas interpréter ses textes à contresens. M. J.-B. Pineau fait dire à Érasme, à propos du Christ : « Mais que nous apprend-il qui ne se rencontre équivalemment chez les philosophes ? » (*op. cit.*, p. 117), ceci pour introduire un texte d'Érasme qui veut dire : « L'autorité des philosophes doit compter pour peu, à moins que tout ce qu'ils disent, bien qu'en termes différents, ne soit prescrit par les saintes Lettres » (*ibid.*, note 96). C'est donc exactement le contraire de l'idée qu'on lui prête. De telles méthodes ne sont pas faites pour éclaircir l'histoire.

vrai et tout ce qu'il pourra jamais y avoir de vrai dans la philosophie. En d'autres termes, et si étrange que cela puisse paraître, la position rationnelle la plus favorable n'est plus celle du rationaliste, mais celle du croyant ; la position philosophique la plus favorable n'est pas celle du philosophe, mais celle du chrétien. Pour s'en assurer, il suffira d'ailleurs d'énumérer les avantages qu'elle présente.

On pourrait faire observer d'abord que la grande supériorité du Christianisme est de ne pas être une simple connaissance abstraite de la vérité mais une méthode efficace de salut. Le point peut sembler aujourd'hui sans rapport direct avec la notion de philosophie, parce que nous la confondons plus ou moins avec la science ; mais pour le Platon du *Phédon* comme pour l'Aristote de l'*Éthique à Nicomaque*, bien qu'elle fût essentiellement science, la philosophie n'était pas que cela, elle était encore une vie, et elle l'était tellement devenue avec les stoïciens et leurs successeurs que ces philosophes se distinguaient des autres hommes par leur vêtement comme, aujourd'hui, un prêtre se distingue par le sien des hommes qui l'entourent. Or, c'est un fait que les systèmes grecs apparurent aux chrétiens du IIe siècle comme des spéculations intéressantes et parfois même vraies, mais sans efficace pour la conduite de la vie. Au contraire, du fait qu'il prolongeait l'ordre naturel par un ordre surnaturel et faisait appel à la grâce comme à une source inépuisable d'énergie pour l'appréhension du vrai et la réalisation du bien, le Christianisme s'offrait à la fois comme une doctrine et une pratique ou, plus exactement, comme une doctrine qui apportait en même temps les moyens de sa propre mise en pratique.

Il ne serait que trop facile d'accumuler des exemples historiques à l'appui de cette interprétation du Christianisme, mais il suffira sans doute de rappeler que c'est tout l'essentiel de la doctrine de saint Paul sur le péché, la Rédemption et la grâce. Ce que l'homme voudrait faire, il ne le fait pas ; ce qu'il ne voudrait pas faire, il le fait. Autre chose est *vouloir* faire le bien, autre chose *pouvoir* le faire ; autre est la loi de Dieu qui règne dans l'homme intérieur, autre la loi du péché qui règne dans ses membres. Et qui donc fera régner la loi de Dieu sur l'homme extérieur, sinon Dieu lui-même, par la grâce de Jésus-Christ[1] ? Rien de plus connu que cette doctrine. Ce que l'on semble par contre oublier parfois, c'est qu'elle est au centre même de l'œuvre de saint Augustin et, par là, de toute la pensée chrétienne. On a longuement discuté sur le

1. Saint PAUL, *Épître aux Romains*, VII, 14-25.

sens du témoignage des *Confessions*, certains estimant qu'Augustin s'est converti au néo-platonisme bien plutôt qu'au Christianisme, d'autres soutenant au contraire que sa conversion fut celle d'un vrai chrétien. Personnellement, je ne doute pas que la seconde hypothèse ne soit la vraie, mais si l'on a cru possible de soutenir la première à grand renfort de textes et d'arguments, c'est précisément faute d'avoir compris que le Christianisme est essentiellement une méthode de salut et que, par conséquent, se convertir au Christianisme est essentiellement adhérer à cette méthode de salut. Or, s'il est un point évident entre tous ceux que touche le récit des *Confessions*, c'est justement qu'aux yeux d'Augustin le vice radical du néo-platonisme ait été l'ignorance où il nous tient de la double doctrine du péché et de la grâce qui nous en délivre. On peut démontrer que l'évolution *intellectuelle* de saint Augustin s'achève sur son adhésion au néo-platonisme[1], et encore y aurait-il bien des restrictions à apporter, avec saint Augustin lui-même, à cette interprétation, mais ce que toute sa doctrine nie, c'est que cette adhésion puisse se confondre avec sa conversion. Que Plotin nous conseille de nous détacher des sens, de dominer nos passions et d'adhérer à Dieu, rien de mieux ; mais est-ce Plotin qui nous donnera la force de le faire ? Et que sert de savoir sans pouvoir ? Qu'est-ce que ce médecin qui conseille la santé sans connaître ni la nature de la maladie, ni celle du remède ? La conversion de saint Augustin n'est vraiment achevée que par la lecture de saint Paul et la révélation de la grâce : « Car la loi de l'Esprit de vie en Jésus-Christ m'a libéré de la loi du péché et de la mort ». Ce n'était pas un intellect qui souffrait dans la nuit du jardin de Cassiciacum, c'était un homme.

Redescendons pourtant sur le plan de la philosophie purement spéculative et de la connaissance abstraite ; là encore nous devrons reconnaître qu'aux yeux des premiers penseurs chrétiens bien des avantages se trouvaient du côté de la religion. L'un des arguments qu'ils invoquent le plus volontiers en faveur de leur foi est celui qui se fonde sur les contradictions des philosophes. Le fait est bien connu, mais la signification n'en est peut-être pas celle que l'on imagine communément. Ce qui semble avoir frappé Justin et ses successeurs, ce n'est pas seulement l'incohérence des spéculations philosophiques, mais surtout la cohérence des réponses apportées aux problèmes philosophiques par une doctrine qui, au lieu de

1. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. Paris, E. Nourry, 1918.

s'offrir comme une philosophie parmi tant d'autres, se donnait pour la seule vraie religion.

Envisagée sous son aspect polémique, cette constatation engendre l'argument classique « par les contradictions des philosophes ». On le rencontre partout aux premiers siècles de la pensée chrétienne : chez Justin, dont j'ai rappelé que ce fut le point de départ ; dans le *Discours aux Grecs* de Tatien, où il reçut son plein développement[1] ; dans l'anonyme *Persiflage des philosophes*[2] ; chez Arnobe, dont il justifie le scepticisme philosophique et le fidéisme ; mais peut-être faut-il dire surtout chez Lactance, parce que cet homme de bon sens en a mesuré l'exacte portée et l'a marquée en termes définitifs. Malgré les injures qu'il ne se fait pas faute de leur adresser à l'occasion, Lactance fréquente les philosophes. Persuadé qu'il y a beaucoup de bon chez Socrate, chez Platon, chez Sénèque, ce chrétien en arrive à reconnaître qu'au fond chacun d'eux a saisi une partie de la vérité totale et que, si l'on rassemblait ces parties, on finirait par reconstituer la vérité tout entière : *particulatim veritas ab iis tota comprehensa est*[3]. Supposons donc qu'il se trouvât quelqu'un pour recueillir ces fragments dispersés à travers les écrits des philosophes et les réunir en un corps de doctrine, ce qu'il obtiendrait par cette méthode serait un équivalent de la vérité totale ; mais, et c'est là le point essentiel, personne ne peut opérer ce départ entre le vrai et le faux dans les systèmes des philosophes, à moins de connaître d'avance la vérité, et nul ne la connaît d'avance si Dieu ne la lui enseigne par la révélation, c'est-à-dire s'il ne l'accepte par la foi.

Lactance a donc conçu la possibilité d'une philosophie vraie, mais il la conçoit comme un éclectisme à base de foi. D'une part, le philosophe pur et simple, qui ne dispose que de sa raison et veut découvrir la vérité par ses propres forces : toute sa peine n'aboutit qu'à saisir un minuscule fragment de la vérité totale, noyé dans une masse d'erreurs contradictoires dont il est incapable de la dégager. D'autre part, le philosophe chrétien : sa foi le met en possession d'un critère, d'une règle de jugement, d'un principe de discernement et de sélection, qui lui permettent de rendre la vérité rationnelle à elle-même en la libérant de l'erreur où elle

1. TATIEN, *Adversus Graecos*, XXV.

2. HERMIAS, *Gentilium philosophorum irrisio*, II-X. — On notera qu'Hermias prend le titre de *philosophe*.

3. LACTANCE, *Institutiones*, VII, 7, 7. Cf. VII, 7, 4 : « Quod si extitisset aliquis qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis... Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest ; verum autem scire non nisi eius est qui sit doctus a Deo. »

s'embarrasse. *Solus potest scire qui fecit*, dit Lactance. Dieu, qui a tout fait, sait tout. Suivons-le, s'il nous enseigne. Entre l'incertitude d'une raison sans guide et la certitude d'une raison dirigée, il n'hésite pas un instant, et pas davantage, après lui, n'hésitera saint Augustin.

Car c'est en vérité la même expérience qui continue, jusqu'à ce qu'elle finisse par trouver sa formule abstraite dans les écrits des penseurs du moyen âge et soit redécouverte par plus d'un penseur moderne. Lorsque le jeune Augustin adhère à la secte de Mani, c'est précisément parce que les manichéens se font fort de tout expliquer sans jamais faire appel à la foi. Malgré les étrangetés et les puérilités de leur cosmogonie, ce sont des rationalistes qui prétendent introduire l'esprit à la foi en lui donnant d'abord l'intelligence. Si, las d'une église où l'intelligence promise ne vient jamais, Augustin se détache finalement de la secte, c'est pour s'abandonner à l'aimable scepticisme de Cicéron ; et lorsqu'il émerge de ce scepticisme grâce à Plotin, c'est pour découvrir bientôt que tout ce qu'il y a de vrai dans le néo-platonisme était déjà contenu dans l'Évangile de saint Jean et dans le livre de la Sagesse, plus bien des vérités que Plotin lui-même n'a jamais connues. Ainsi, tandis qu'il la cherchait vainement par la raison, la philosophie était là, qui l'attendait et s'offrait à lui par la foi. Ces vérités branlantes, que la spéculation grecque réservait à une élite d'esprits choisis, se trouvaient rassemblées d'avance, purifiées, fondées, complétées par une révélation qui les met à la portée de tous les hommes[1]. En ce sens, on pourrait sans inexactitude résumer toute l'expérience d'Augustin dans le titre qu'il a lui-même donné à l'un de ses ouvrages : *De utilitate credendi*. De l'utilité de croire, même pour assurer la rationalité de la raison. S'il répète sans cesse la parole d'Isaïe telle qu'il la trouve dans la traduction

1. On a soutenu que « le Christianisme, à ses débuts, n'est pas du tout spéculatif ; il est un effort d'entr'aide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés » (É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 493). Il n'est pourtant pas besoin de le considérer « après beaucoup de siècles écoulés » pour douter de la vérité de cette assertion. La conversion de Justin, d'après le *Dialogue avec Tryphon*, se pose ouvertement sur le plan de la philosophie. Mais surtout il est intéressant d'observer que, dès la fin du IIe siècle, ce que l'on reproche aux chrétiens, c'est de prétendre à des connaissances philosophiques que n'auraient pas eues les Grecs. Ces ignorants posent à ceux qui en savent plus long que Platon et Aristote. Non seulement donc ces anciennes communautés chrétiennes se sont attribué une interprétation nouvelle du monde, mais on le leur a reproché. Citons, d'après une des « belles infidèles » de Perraut d'Ablancourt, cette revendication des droits de la raison qui se trouve dans M. Felix, *Octavius* (fin du IIe siècle) : « Or, d'autant qu'il ne peut souffrir (*sc.* Cecilius, le païen) que des gens sans lettres et de pauvres ignorants, comme il nous appelle, disputent des choses divines, il faut qu'il sache que tous les hommes sont nés raisonnables, sans distinction

latine dont il use : *nisi credideritis, non intelligetis*, c'est parce qu'elle est l'exacte formule de son expérience personnelle et saint Anselme n'aura rien à lui ajouter lorsqu'il voudra définir à son tour l'effet bienfaisant de la foi sur la raison du philosophe.

On a présenté l'attitude de saint Anselme en cette matière comme un rationalisme chrétien. L'expression prête à l'équivoque, mais elle a du moins le mérite de mettre en évidence le fait que, lorsqu'il fait appel à la raison, saint Anselme entend n'avoir affaire qu'avec la raison seule. Non seulement lui, mais ses auditeurs eux-mêmes exigent que rien ne s'interpose entre les principes rationnels dont il part et les conclusions rationnelles qu'il en déduit. Que l'on se souvienne seulement de la fameuse préface du *Monologium* où, cédant à l'insistance de ses élèves, il s'engage à ne rien prouver de ce qui est dans l'Écriture par l'autorité de l'Écriture, mais à établir par l'évidence de la raison et par la seule lumière naturelle de la vérité tout ce qu'une investigation indépendante de la révélation pourra faire apparaître comme vrai. Et pourtant, c'est bien saint Anselme qui a donné la formule définitive de la primauté de la foi sur la raison, car si la raison veut être pleinement raisonnable, si elle veut se satisfaire comme raison, la seule méthode sûre consiste pour elle à scruter la rationalité de la foi. En tant que telle, la foi se suffit, mais elle aspire à se transmuer en une intelligence de son propre contenu ; elle ne dépend pas de l'évidence de la raison, mais, au contraire, c'est elle qui l'engendre. On sait, par saint Anselme lui-même, que le titre primitif de son *Monologium* était : *Méditation sur la rationalité de la foi*, et que le titre de son *Proslogion* n'était autre que la fameuse formule : *Une foi qui cherche l'intelligence.* Rien qui rende avec plus de justesse sa pensée, puisqu'il ne cherche pas à comprendre pour croire, mais à croire pour comprendre ; à tel point que cette primauté même de la foi sur la raison, il la croit avant

d'âge, de qualité, ni de sexe, et qu'ils ne doivent point leur sagesse à la fortune, mais à la nature ; que même les philosophes et les autres célèbres inventeurs des arts et des sciences ont été estimés de la lie du peuple et des ignorants, devant que d'avoir fait paraître leur esprit dans leurs ouvrages ; tant il est véritable que les riches, idolâtres de leurs trésors, considèrent plus l'or que le ciel, *et que ce sont des pauvres comme nous qui ont découvert la sagesse, et qui l'ont montrée aux autres* » (Paris, 1677, p. 56-57). Il y a là une sorte de revendication de la démocratie en philosophie et d'appel à l'universalité de la raison qui montre que, dans ces anciennes communautés chrétiennes, l'esprit spéculatif était intensément vivant. La prétention, insupportable aux philosophes, qu'une humble *vetula* en sache plus long sur le monde que Platon et Aristote, n'a fait que s'exprimer de nouveau avec saint François d'Assise et ses disciples ; elle est partie intégrante de la tradition chrétienne. Le titre du traité perdu d'Hippolyte (mort vers 236-237): *Contre les Grecs et Platon, ou de l'Univers*, semble indiquer aussi que cet évêque romain ne se désintéressait pas de la spéculation.

de la comprendre et pour la comprendre, puisqu'elle lui est proposée par l'autorité de l'Écriture : *nisi credideritis, non intelligetis.*

Saint Justin, Lactance, saint Augustin et saint Anselme ne sont que quatre témoins. Mais quels témoins ! Leur autorité et la concordance parfaite de leurs expériences me dispenseront, je l'espère, d'invoquer les innombrables témoignages que l'on pourrait joindre aux leurs. Je voudrais pourtant, avant de quitter ce point, faire entendre encore une voix qui leur répond à travers les siècles, pour attester la pérennité de la question et la nécessité de la réponse. Alléguer les conclusions dernières de Maine de Biran, c'est jeter dans la balance l'expérience de toute une vie. Lui aussi, comme Augustin, comme tant d'autres, a tenté de résoudre les énigmes de la philosophie par sa raison seule, et les dernières paroles qu'il ait écrites dans son *Journal intime* sont le *Vae soli* de l'Écriture : « Il est impossible de nier au vrai croyant, qui éprouve en lui-même ce qu'il appelle les effets de la grâce, qui trouve son repos et toute la paix de son âme dans l'intervention de certaines idées ou actes intellectuels de foi, d'espérance et d'amour, *et qui de là parvient même à satisfaire son esprit sur des problèmes insolubles dans tous les systèmes*, il est impossible, dis-je, de lui contester ce qu'il éprouve et, par suite, de ne pas reconnaître le fondement vrai qu'ont en lui, ou dans ses croyances religieuses, les états de l'âme qui font sa consolation et son bonheur[1] ». C'est donc un fait pour le chrétien que la raison seule ne suffit pas à la raison et ce n'est pas seulement au IIe siècle que des philosophes se sont convertis au Christianisme dans l'intérêt de leur philosophie même. Au *fides quaerens intellectum* de saint Anselme et de saint Augustin correspond l'*intellectus quaerens intellectum per fidem* de Maine de Biran. *Optavi et datus est mihi sensus, invocavi et venit in me spiritus sapientiae*[2]; cet effort de la vérité crue pour se transformer en vérité sue, c'est vraiment la vie de la sagesse chrétienne, et le corps des vérités rationnelles que cet effort nous livre, c'est la philosophie chrétienne elle-même. Le contenu de la philosophie chrétienne est donc le corps des vérités rationnelles qui ont été découvertes, approfondies ou simplement sauvegardées, grâce à l'aide que la révélation a apportée à la raison. Si cette philosophie a réellement existé ou si elle n'est qu'un mythe, c'est

1. MAINE DE BIRAN, *Sa vie et ses pensées*, publiées par E. NAVILLE. Paris, 1857, p. 405. — Entre le XIXe siècle et le moyen âge, on placerait naturellement Malebranche, qui est une mine inépuisable de textes de ce genre. Voir sur ce point les excellentes analyses de H. GOUHIER, *La vocation de Malebranche*. Paris, J. Vrin, 1926, p. 129-156.
2. *Sap.*, VII, 7, cité par MAINE DE BIRAN, *op. cit.*, p. 385.

une question de fait que nous demanderons à l'histoire de trancher, mais avant d'aborder ce point je voudrais dissiper un malentendu qui, en obscurcissant le sens du *fides quaerens intellectum*, rend inintelligible la notion même de philosophie chrétienne.

A moins de vider cette expression de tout contenu positif, il faut admettre franchement que seul un rapport intrinsèque de la révélation à la raison lui donne un sens. Encore importe-t-il que ce sens soit exactement défini. Il ne s'agit aucunement de soutenir que la foi soit un type de connaissance supérieur à celui de la connaissance rationnelle. Nul ne l'a jamais prétendu. Il est au contraire évident que le croire est un simple succédané du savoir et que, partout où la chose est possible, substituer la science à la croyance est toujours pour l'entendement un gain positif. La hiérarchie traditionnelle des modes de connaissance, chez les penseurs chrétiens, est toujours la foi, l'intelligence, la vue de Dieu face à face : « Inter fidem et speciem », écrit saint Anselme, « intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo »[1].

Il ne s'agit pas non plus de soutenir cette absurdité que l'on puisse accepter par la foi la majeure d'un syllogisme et avoir la science de sa conclusion. Si l'on part d'une croyance pour en déduire le contenu, on n'obtiendra jamais que de la croyance. Lorsqu'on reproche à ceux qui définissent la méthode de la philosophie chrétienne par le *fides quaerens intellectum* de confondre théologie et philosophie, on montre simplement que l'on n'entend aucunement leur position, et l'on donne même à penser que l'on n'entend pas bien ce qu'est la théologie. Car, bien que la théologie soit une science, elle ne se donne aucunement pour fin de transformer en intelligence la croyance par laquelle elle adhère à ses principes, ce qui reviendrait pour elle à détruire son propre objet. D'autre part, pas plus que le théologien, le philosophe chrétien ne tentera de transformer la foi en science par une étrange chimie qui prétendrait combiner des essences contradictoires. Ce que se demande simplement le philosophe chrétien, c'est si, parmi les propositions qu'il croit vraies, il n'en est pas un certain nombre que sa raison pourrait savoir vraies. Tant que le croyant fonde ses assertions sur la conviction intime que sa foi lui confère, il reste un pur croyant et n'est pas encore entré dans le domaine de la philosophie, mais dès qu'il trouve au nombre de ses croyances des vérités qui peuvent devenir objets de science, il devient philosophe

1. Saint ANSELME, *De fide Trinitatis*, Praef. ; *Patr. lat.*, t. 158, col. 61.

et, si c'est à la foi chrétienne qu'il doit ces lumières philosophiques nouvelles, il devient un philosophe chrétien.

Le désaccord présent qui divise les philosophes sur le sens de cette notion devient par là même plus facile à expliquer. Certains considèrent la philosophie en elle-même, dans son essence formelle et abstraction faite des conditions qui président à sa constitution comme à son intelligibilité. En ce sens, il est clair qu'une philosophie ne saurait être chrétienne, non plus que juive ou musulmane, et que la notion de philosophie chrétienne n'a pas plus de sens que celle de physique ou de mathématique chrétienne[1].

D'autres, tenant compte du fait évident que, pour un chrétien, la foi joue le rôle de principe régulateur extrinsèque, admettent la possibilité d'une philosophie chrétienne, mais, soucieux de conserver à la philosophie la pureté formelle de son essence, ils considèrent comme chrétienne toute philosophie vraie, qui présente « une conception de la nature et de la raison ouverte au surnaturel »[2]. Il n'est pas douteux que ce ne soit là l'un des caractères essentiels de la philosophie chrétienne, mais ce n'en est pas le seul, ni peut-être même le plus profond. Une philosophie ouverte au surnaturel serait assurément une philosophie compatible avec le Christianisme, ce ne serait pas nécessairement une philosophie chrétienne. Pour qu'une philosophie mérite vraiment ce titre, il faut que le surnaturel descende, à titre d'élément constitutif, non dans sa texture, ce qui serait contradictoire, mais dans l'œuvre de sa constitution. J'appelle donc philosophie chrétienne *toute*

1. Rien ne sert d'objecter qu'une raison qui se met à la remorque d'une foi s'aveugle volontairement et qu'il n'est que trop facile de se donner l'illusion de prouver ce que l'on croit. Si les démonstrations du croyant ne convainquent pas l'incrédule, il ne se croira pas autorisé à faire appel, pour convaincre son adversaire, à une foi que cet adversaire n'accepte pas. Tout ce que le croyant pourra faire, en ce qui le concerne, sera de chercher s'il n'aurait pas été victime d'une évidence illusoire et de se critiquer sévèrement. D'autre part, en ce qui concerne son adversaire, il ne saurait se défendre de lui souhaiter la grâce de la foi, avec l'illumination qui en résulte pour l'intelligence. Ce point ne saurait être honnêtement laissé dans l'ombre. Le problème de la philosophie chrétienne ne se limite pas à celui de sa constitution, il embrasse celui de son intellection une fois qu'elle est constituée. Le paradoxe contemporain d'une philosophie chrétienne évidente pour ses défenseurs et de nulle valeur aux yeux de ses adversaires n'implique pas nécessairement que ses défenseurs soient trompés par leur foi sur la valeur rationnelle de leurs conclusions, il peut s'expliquer par le fait que l'absence de foi chez ses adversaires leur rend opaques des vérités qui, autrement, leur deviendraient transparentes. Ceci, bien entendu, n'autorise aucunement le philosophe chrétien à argumenter au nom de sa foi, mais l'invite à redoubler son effort rationnel jusqu'à ce que la lumière qui en résulte invite d'autres esprits à s'enquérir de sa source, pour y puiser à leur tour.

2. Voir, dans BIBLIOGRAPHIE, la thèse du P. M.-D. CHENU, dans *Bulletin thomiste*, 1928, p. 244. — Cf. les remarques si justement équilibrées de J. MARITAIN, *De la sagesse augustinienne*, dans *Revue de philosophie* (XXX), 1930, p. 739-741 ; nous y souscrivons entièrement.

philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison. Pour qui l'entend ainsi, cette notion ne correspond pas à une essence simple susceptible de recevoir une définition abstraite ; elle correspond bien plutôt à une réalité historique concrète dont elle appelle la description. Elle n'est que l'une des espèces du genre philosophie et contient dans son extension les systèmes de philosophie qui n'ont été ce qu'ils furent que parce qu'il a existé une religion chrétienne et qu'ils en ont volontairement subi l'influence[1]. En tant que réalités historiques concrètes, ces systèmes se distinguent les uns des autres par leurs différences individuelles ; en tant que formant une espèce, ils présentent des caractères communs qui autorisent à les grouper sous une même dénomination.

En premier lieu, et c'est peut-être le trait le plus apparent de son attitude, le philosophe chrétien est un homme qui opère un choix parmi les problèmes philosophiques. En droit, il est capable de s'intéresser à la totalité de ces problèmes aussi bien que n'importe quel autre philosophe ; en fait, il s'intéresse uniquement ou surtout à ceux dont la solution importe à la conduite de sa vie religieuse. Le reste, indifférent en soi, devient l'objet de ce que saint Augustin, saint Bernard et saint Bonaventure stigmatisent du nom de curiosité : *vana curiositas*, *turpis curiositas*[2]. Même les philosophes chrétiens tels que saint Thomas, dont l'intérêt s'étendait à l'ensemble de la philosophie, n'ont fait œuvre créatrice que dans un domaine relativement restreint. Rien de plus naturel. Puisque la révélation chrétienne ne nous enseigne que les vérités nécessaires au salut, son influence n'a pu s'étendre qu'aux parties de la philosophie qui concernent l'existence de Dieu et sa nature, l'origine de notre âme, sa nature et sa destinée. Dans le titre même et dans les premières lignes de son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Bossuet a fait tenir l'enseignement d'une tradition de seize siècles : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu ». Nul qui ne reconnaisse en ces formules le *noverim me*, *noverim te* de saint Augustin[3], et, bien

1. L'histoire de la philosophie chrétienne ne se confond donc pas avec celle de l'influence exercée par le Christianisme sur la philosophie ; A. Comte a subi l'influence du Christianisme, et pourtant son positivisme n'est pas une philosophie chrétienne.

2. Sur saint Augustin, cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, J. Vrin, 1929, p. 151 et suiv. — Sur saint Bernard, *In Cant. Cant.*, Sermo XXXVI, art. 2-3 ; *Patr. lat.*, t. 183, col. 967.

3. Saint Augustin, *Soliloq.*, II, 1, 1. Cf. « Cujus (philosophiae) duplex quaestio est :

que saint Thomas ne l'ait pas expressément fait sien, il l'a mis en pratique. Il n'est pas question de diminuer ses mérites comme interprète et commentateur d'Aristote ; pourtant, ce n'est pas là qu'il est le plus grand, mais dans les vues géniales par lesquelles, prolongeant l'effort d'Aristote, il le dépasse. Ces vues, c'est presque toujours à propos de Dieu, de l'âme ou du rapport de l'âme à Dieu qu'un les rencontrera. Bien souvent même il faudra extraire les plus profondes d'entre elles de contextes théologiques où elles sont engagées, parce que c'est au sein de problèmes théologiques qu'effectivement elles sont nées. D'un mot, chez tous les philosophes chrétiens dignes de ce nom, la foi exerce une influence simplificatrice et leur originalité se manifeste surtout dans la zone directement soumise à l'influence de la foi : doctrine de Dieu, de l'homme et de ses rapports avec Dieu.

Du fait même qu'elle élimine la vaine curiosité, l'influence de la révélation sur la philosophie lui permet de s'achever. Considéré du point de vue chrétien, le curieux est engagé dans une entreprise interminable. En fait, toute connaissance rationnelle de toute réalité quelle qu'elle soit relève de sa compétence ; en droit, il n'en est aucune dont il soit autorisé à dire que, s'il l'avait, elle ne transformerait pas complètement la connaissance qu'il a de tout le reste. Or, le réel est inépuisable et par conséquent la tentative de le synthétiser sous des principes est une entreprise pratiquement impossible. Il se peut même, comme Comte le fera plus tard observer, que la réalité naturelle ne soit pas synthétique et qu'il ne soit possible de lui trouver une unité qu'en la considérant du point de vue d'un sujet[1]. En choisissant l'homme dans son rapport à Dieu comme centre de perspective, le philosophe chrétien se donne un centre de référence fixe, qui lui permet d'introduire dans

una de anima, altera de Deo ». *De ordine*, II, 18, 47. Saint Bernard suit la tradition augustinienne dans son sermon *In Cant. Cantic.*, XXXVII, 1 ; *Patr. lat.*, t. 183, col. 971-974. — L'un des textes de saint Augustin les plus caractéristiques sur cette restriction volontaire de la zone d'intérêt du penseur chrétien se trouve dans *Enchiridion*, IX, 3 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 235-236.

1. Sur ce point, voir E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris, J. Vrin, 1924, p. 116-117. Même l'assentiment de la foi à des vérités indémontrables par la raison peut aider le philosophe comme tel. Le dogme révélé unifie la connaissance rationnelle en l'achevant, un peu comme, chez Kant, les idées de la raison unifient les concepts de l'entendement, ou plutôt comme, chez Platon, le mythe achève la philosophie. Et puisque la foi est une certitude absolue dans son ordre, l'unité de la pensée chez le philosophe chrétien est beaucoup plus parfaite qu'elle ne l'est chez Platon ou chez Kant. C'est en ce sens qu'il est vrai de dire avec les Pères, et de répéter avec le rationaliste Thomas d'Aquin, que la théologie l'emporte en dignité sur la philosophie, qui n'en est que la servante : *Sum. theol.*, I, 1, 5, ad 2m.

sa pensée l'ordre et l'unité. C'est pourquoi la tendance systématique est toujours forte dans une philosophie chrétienne : elle a moins à systématiser que n'en aurait une autre et elle a de quoi le systématiser.

Elle a aussi de quoi le compléter, et d'abord sur le terrain même de la philosophie naturelle. On semble parfois supposer que seuls les augustiniens en ont été convaincus. En fait, dans sa Somme *Contra Gentiles*, liv. I, chap. IV, saint Thomas nous a laissé un résumé lumineux de tout l'enseignement des Pères de l'Église sur cette question fondamentale. S'étant demandé s'il convient que Dieu révèle aux hommes des vérités philosophiques accessibles à la raison, il répond oui, pourvu que ces vérités soient de celles dont la connaissance est nécessaire au salut. S'il en était autrement, ces vérités et le salut qui en dépend seraient réservés à un petit nombre d'hommes, les autres en étant privés par manque de lumière intellectuelle, ou de loisir pour la recherche, ou de courage pour l'étude. Il ajoute que ceux-là même qui seraient capables d'atteindre ces vérités n'y parviendraient qu'à peine, après avoir longuement pensé et passé la plus grande partie de leur vie dans une ignorance dangereuse à leur sujet. Dans quel état serait donc le genre humain, selon saint Thomas, s'il ne disposait que de la raison pure pour connaître Dieu? *In maximis ignorantiae tenebris.* Et c'est ce qu'il confirme par une troisième raison, non moins grave que les deux autres. La faiblesse de l'entendement humain, dans sa condition présente, est telle que, sans la foi, ce qui semblerait aux uns évidemment démontré serait tenu comme douteux par les autres, le spectacle de ces contradictions entre philosophes ne contribuant d'ailleurs pas peu à engendrer le scepticisme dans l'esprit de ceux qui considèrent ces questions du dehors[1]. Pour remédier à cette *debilitas rationis*, l'homme a donc

1. Voir la remarquable étude du P. Synave, *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges Mandonnet*. Paris, J. Vrin, 1930, t. I, p. 327-365. — Nous nous contentons de renvoyer à ce travail, parce qu'il nous semble difficile d'y ajouter; mais les textes et les conclusions méritent d'en être étudiés de près. Saint Thomas dit que « veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, *et cum adjunctione multorum errorum*, homini proveniret ». *Sum. theol.*, I, 1, 1 (cf. IIa IIae, 11, 4). Dans la citation (p. 330) du texte du *Comp. Theologiae*, cap. XXXVI, on rétablira le mot *vix* qui est tombé par mégarde, car il a son importance. Saint Thomas se demande alors ce que les philosophes grecs ont découvert de ce que l'on peut savoir de Dieu par la raison naturelle, c'est-à-dire son existence et ses attributs, et il répond : « Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint. Et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam *vix* pervenire potuerunt». *Comp. theolog.*, cap. XXXVI.

besoin d'un secours divin, et c'est la foi qui le lui offre. Comme saint Augustin et saint Anselme, saint Thomas voit la raison du philosophe chrétien entre la foi, qui guide ses premiers pas, et la connaissance plénière de la vision béatifique à venir[1]; comme Athénagore, il pense que l'homme ne saurait prétendre à la parfaite connaissance de Dieu sans se mettre à l'école de Dieu, *qui est sui perfectus cognitor*. C'est la foi qui, le prenant en quelque sorte par la main, le met sur la bonne route[2] et l'y accompagne aussi longtemps qu'il faut pour le protéger contre l'erreur.

Comme on peut le voir, ce tableau des résultats obtenus par la raison humaine seule en matière de théologie naturelle n'est pas des plus brillants, bien qu'il ait été brossé par le plus intellectualiste des philosophes chrétiens[3]. Pourquoi, dès lors, ne pas suivre

Ce *vix* rappelle celui du *Cont. Gentes*, I, 4 : « ... vix post longum tempus pertingerent... ». Il est vrai que dans ce dernier texte il est en quelque sorte accidentel, parce que l'idée centrale du paragraphe est la longueur du temps requis pour atteindre la vérité, plutôt que la difficulté intrinsèque de l'entreprise ; c'est sans doute pourquoi, dans son commentaire classique du *Cont. Gentiles*, Sylvestre de Ferrare n'en dit rien. Pourtant, même dans ce texte, il semble difficile de traduire *vix* par *tantum*. Dire que la raison ne parviendrait à la vérité qu'après un long temps seulement n'équivaut pas à dire : c'est *tout au plus*, ou c'est *à peine* si elle y parviendrait, même après un long temps. — Ajoutons qu'il résulte de l'enquête menée par le P. Synave sur les sources de la doctrine, que l'apport personnel de saint Thomas, ce qu'il ajoute à Maïmonide en particulier dans son enquête sur les risques d'erreur en philosophie, c'est le *cum adjunctione multorum errorum (art. cité*, p. 351). Cette « trouvaille » de saint Thomas, c'est la méthodologie classique de la philosophie chrétienne qui continue.

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *In Boeth. de Trinitate*, III, 1, Resp., *Cum igitur finis humanae*.

2. « Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione : ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectae autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est ; unde oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem ». Saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, XIV, 10, Resp. Sur ce texte et celui auquel renvoie la note précédente, voir le commentaire du P. SYNAVE, *art. cité*, p. 334 et suiv.

3. Il va sans dire que l'on ferait aisément une collection de textes plus sévères que ceux de saint Thomas à l'égard des ressources naturelles de la raison. Sur saint Bonaventure, voir *La philosophie de saint Bonaventure;* chap. II : *La critique de la philosophie naturelle*. Le protagoniste de la science expérimentale au moyen âge, Roger Bacon, est encore plus dur à l'occasion. Pour lui la science tout entière a été révélée aux hommes par Dieu ; trouver la vérité, c'est retrouver une révélation originelle aujourd'hui perdue ; c'est pourquoi, sans la foi, toute la sagesse philosophique est impuissante : « ... nos credimus quod omnis sapientia inutilis est nisi reguletur per fidem Christi... ». R. BACON, *Opera inedita*, édit. I. S. Brewer. *Opus tertium*, XV, p. 53. Cf. « ... ut ostendam quod philosophia inutilis sit et vana, nisi prout ad sapientiam Dei elevatur... ». *Op. cit.*, cap. XXIV, p. 82 (noter d'ailleurs qu'il déclare avoir voulu prouver cette thèse sur l'ordre du pape). « Sed videmus ipsum vulgus humani generis fere in omnibus errare, non solum in sacra sapientia, sed in philosophia... » *Compend. studii*, III, édit. citée, p. 415. Chez Duns Scot, on relèverait sans peine une assez longue liste de vérités philosophiques qui ont échappé aux philosophes et leur échapperaient encore sans le secours de la foi : le fondement de ces erreurs est leur ignorance de la

tant d'indications concordantes, surtout s'il est possible de le faire sans effacer des distinctions nécessaires, qu'un long effort de réflexion a péniblement conquises et que la raison impose ? Que, prise en soi et absolument, une philosophie vraie ne doive sa vérité qu'à sa rationalité, c'est indiscutable ; saint Anselme et même saint Augustin ont été les premiers à le dire ; mais que la constitution de cette philosophie vraie n'ait pu s'achever qu'à l'aide de la révélation, agissant comme un secours moral indispensable à la raison, c'est également certain du point de vue des philosophes chrétiens, et nous venons de voir que saint Thomas d'Aquin lui-même l'affirme. Or, s'il a eu raison de l'affirmer, ou même si l'on reconnaît simplement qu'il peut avoir eu raison de l'affirmer, le problème de la philosophie chrétienne prend un sens positif. Il se peut qu'abstraitement parlant la philosophie n'ait pas de religion, mais on est en droit de se demander s'il est indifférent que les philosophes en aient une. On peut se demander, plus particulièrement, s'il est indifférent à l'histoire de la philosophie comme telle qu'il y ait eu des philosophes qui fussent chrétiens et si, malgré la texture purement rationnelle de leurs systèmes on ne pourrait pas y lire, aujourd'hui encore, la marque de l'influence exercée par leur foi sur la conduite de leur pensée ?

L'hypothèse, puisque c'en est une, n'a rien en soi de contradictoire et d'impossible. Supposons donc que saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas d'Aquin aient eu le sentiment juste de ce qu'ils faisaient. Admettons provisoirement que, lorsqu'ils parlent de ce que la raison doit à la révélation, ils gardent le souvenir émouvant de ces instants où, par la rencontre de deux lumières qui vont au devant l'une de l'autre, l'opacité de la foi le cédait soudainement en eux à la transparence de l'intelligence. Allons plus loin encore. Demandons-nous s'ils n'ont pas été parfois plus originaux qu'ils n'ont cru l'être, innovant avec une inconsciente hardiesse, grâce à la foi qui les portait sans se faire sentir, là même où ils ne croyaient faire rien de plus que suivre fidèlement

fin surnaturelle de l'homme : « Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte ; ergo necessaria est sibi de hoc tradi aliqua cognitio supernaturalis. » *Op. Oxon.*, Prol., qu. 1, art. 2 ; édit. Quaracchi, n. 7, t. I, p. 7. On ne sait même pas clairement sans la foi que l'être en tant qu'être est l'objet premier de l'intellect (*ibid.*, n. 11, p. 12) ni sa distinction radicale des autres êtres (*ibid.*, n. 13, p. 14-15). La philosophie médiévale classique s'est ainsi tenue entre le rationalisme pur des Averroïstes et le fidéisme d'Ockham, qui désespère à peu près complètement du pouvoir métaphysique de la raison. Les conséquences extrêmes de ce fidéisme s'observent chez les sceptiques du XIVe siècle ; voir, par exemple, P. VIGNAUX, *Nicolas d'Autrecourt*, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. XI, col. 561-587.

Platon et Aristote ? Déceler dans l'histoire la présence d'une action exercée sur le développement de la métaphysique par la révélation chrétienne, ce serait apporter une démonstration en quelque sorte expérimentale de la réalité de la philosophie chrétienne. Que la tâche soit immense et pleine d'embûches, nul n'en doute, mais il n'est même pas nécessaire d'espérer pour entreprendre et il ne saurait être question d'autre chose que de l'ébaucher.

CHAPITRE III

L'Être et sa nécessité

Si l'on demandait quel fut le juge le plus sévère du moyen âge et de sa culture, Condorcet serait assurément l'un de ceux auxquels il serait naturel de penser. Pourtant, même cet irréconciliable adversaire des prêtres a bien voulu reconnaître que leur œuvre philosophique ne fut pas complètement sans mérites. Dans le tableau qu'il trace de la Septième époque des progrès de l'esprit humain, on lit ces déclarations, assez remarquables pour qui tient compte de sa haine vivace contre toute religion établie : « Nous devons à ces scolastiques des notions plus précises sur les idées qu'on peut se former de l'Être suprême et de ses attributs ; sur la distinction entre la cause première et l'univers qu'elle est supposée gouverner ; sur celle de l'esprit et de la matière ; sur les différents sens que l'on peut attacher au mot *liberté ;* sur ce que l'on entend par la *création ;* sur la manière de distinguer entre elles les diverses opérations de l'esprit humain et de classer les idées qu'il se forme des objets réels et de leurs propriétés »[1]. En somme, mauvaise humeur à part, Condorcet reconnaît que les scolastiques ont précisé toutes les notions essentielles de la métaphysique et de l'épistémologie ; c'est un assez bel hommage et qu'il serait facile de transformer en une apologie décidée. Pour le moment, contentons-nous d'examiner ce que la pensée chrétienne a fait de l'idée de Dieu, clef de voûte de toute la métaphysique.

En employant l'expression, d'ailleurs imprécise, d'Être suprême, Condorcet ne fait que parler la langue de son temps, mais cette langue elle-même ne fait que condenser en deux mots un travail séculaire de réflexion sur l'enseignement du Christianisme. Parler d'un être suprême, au sens propre des termes, c'est d'abord admettre qu'il n'y a qu'un seul être qui mérite véritablement le nom de Dieu, et c'est en outre admettre que le nom propre de ce

1. Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain,* Paris, G. Steinheil, 1900, p. 87.

Dieu est l'Être, de sorte que ce nom appartienne à cet être unique en un sens qui ne convient qu'à lui. Peut-on dire que le monothéisme ait été transmis aux penseurs chrétiens par la tradition hellénique ?

Il n'est pas très facile de savoir jusqu'où les Grecs se sont avancés dans cette direction et les historiens ne s'entendent pas toujours lorsqu'il s'agit d'en décider. Pourtant, on peut d'abord observer que là où le monothéisme a été franchement reconnu, c'est-à-dire dans le monde chrétien, il a immédiatement occupé une place centrale et s'est imposé comme le principe des principes. C'est la nature même de cette notion qui l'exige, car s'il y a un Dieu et s'il n'y en a qu'un, c'est toujours à lui qu'il faudra rapporter tout le reste. Or, on ne voit aucun système philosophique grec qui ait réservé le nom de Dieu à un être unique et ait suspendu à l'idée de ce Dieu le système entier de l'univers. Il est donc peu probable, *a priori*, que la spéculation hellénique ait vraiment réussi à se saisir de ce qui, ne pouvant être par nature qu'un principe, *le* principe, n'a pourtant jamais joué chez elle ce rôle de principe. Voyons si les faits confirment cette supposition.

Lorsqu'on s'en tient aux évidences les plus immédiates, on constate que, si les poètes et penseurs grecs ont poursuivi avec succès leur lutte contre l'anthropomorphisme en matière de théologie naturelle, ils n'ont jamais éliminé ni même songé à éliminer le polythéisme. Xénophane enseigne qu'il est un dieu très grand, mais cela signifie seulement qu'il est suprême entre les dieux et les hommes[1] ; ni Empédocle, ni Philolaos ne vont au delà, et quant à Plutarque, on sait assez que la pluralité des dieux est un de ses dogmes[2]. Jamais, semble-t-il, la pensée grecque n'a réussi à dépasser ce niveau, car elle n'y a même pas réussi dans les théologies naturelles de Platon et d'Aristote.

Si l'on s'en tient au problème précis qu'il s'agit ici de résoudre, sans le confondre avec d'autres plus ou moins étroitement apparentés, la réponse ne saurait faire de doute. La question n'est pas de savoir si la doctrine de Platon n'a pas transmis à la spéculation chrétienne des éléments importants et nombreux, qui ont aidé plus tard à élucider la notion philosophique du Dieu chrétien ; c'est ce qui est arrivé notamment avec l'Idée du Bien, telle qu'elle

1. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3e édit.. Berlin, 1912, t. I, p. 62, fr. 23, et p. 63, fr. 25.

2. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, p. 47.

est décrite dans la *République;* mais le problème est autre, car il s'agit seulement de savoir ce que Platon pense de Dieu et s'il admet ou non la pluralité des dieux. Or, il s'en faut de beaucoup que la notion de Dieu corresponde chez lui au type supérieur et parfait de l'existence, et c'est pourquoi la divinité appartient à une classe d'êtres multiples, peut-être même à tout être, quel qu'il soit, dans la mesure exacte où il est. Le *Timée* (28 C) représente un effort considérable pour s'élever à la notion d'un dieu qui soit cause et père de l'univers ; mais ce dieu lui-même, si grand soit-il n'est pas seulement en concurrence avec l'ordre intelligible des Idées, il est en outre comparable à tous les membres de la vaste famille des dieux platoniciens. Il n'élimine pas les dieux sidéraux dont il est l'auteur (*Timée*, 41 A-C), ni même le caractère divin du monde qu'il façonne ; premier entre ces dieux, il demeure l'un d'entre eux, et si l'on a pu dire qu'en vertu de sa primauté le Démiurge du *Timée* est « presque analogue au Dieu chrétien »[1], on doit ajouter immédiatement qu'il ne saurait être question de nuances en ces matières ; il n'y a qu'un Dieu, ou il y en a plusieurs, et un dieu « presque analogue » au Dieu chrétien n'est pas le Dieu chrétien.

Il en va de même en ce qui concerne Aristote et l'affirmation ne peut surprendre que parce que le Christianisme a envahi l'histoire de la philosophie en même temps que la philosophie. Certains détails de la vie d'Aristote devraient pourtant attirer l'attention sur cet aspect de sa doctrine. L'homme qui disposa par testament que l'image de sa mère serait consacrée à Déméter et que l'on érigerait à Stagyre, comme lui-même l'avait promis aux dieux, deux statues de marbre hautes de quatre coudées, l'une à Zeus Soter, l'autre à Athèna Soteira[2], n'est certainement jamais sorti des cadres du polythéisme traditionnel. Ici encore, qu'on veuille bien le remarquer, la question n'est pas de savoir si Aristote n'a pas contribué pour une large part à préparer la notion philosophique du Dieu chrétien. Ce qui est surprenant, au contraire, c'est qu'étant allé si loin sur la bonne voie, il ne l'ait pas suivie jusqu'au bout, mais c'est un fait, et je le constate comme tel, qu'il s'est arrêté en chemin.

Lorsqu'on parle du dieu d'Aristote pour le comparer au Dieu chrétien, on entend parler du moteur immobile, séparé, acte pur, pensée de la pensée, qu'il a décrit dans un texte célèbre de la

1. P. DECHARME, *op. cit.*, p. 217.
2. P. DECHARME, *op. cit.*, p. 233-234.

Physique (VIII, 6). Nous aurons à revenir plus tard sur le sens qu'il convient de lui attribuer. Pour le moment, je veux seulement rappeler que le premier moteur immobile est bien loin d'occuper dans le monde d'Aristote la place unique réservée au Dieu de la Bible dans le monde judéo-chrétien. Revenant sur le problème de la cause des mouvements dans la *Métaphysique* (XII, 8), Aristote commence par évoquer le souvenir des conclusions antérieurement établies par la *Physique:* « D'après ce qui a été dit, il est clair qu'il y a une substance éternelle, immobile et séparée des choses sensibles. On a également montré que cette substance ne peut avoir aucune étendue, mais qu'elle est sans parties et indivisible... Il est donc également clair qu'elle est impassible et immuable, puisque toutes les autres espèces de changement sont impossibles sans changement de lieu. On voit donc clairement pourquoi le premier moteur possède ces attributs ». Rien de mieux, semble-t-il. Une substance immatérielle, séparée, éternelle, immobile, n'est-ce pas là exactement le Dieu du Christianisme ? Peut-être, mais lisons la phrase suivante : « Nous ne devons pas négliger la question de savoir s'il convient de supposer une substance de ce genre, ou plus d'une et, dans la deuxième hypothèse, combien il y en a ». Là-dessus, le voilà qui commence ses calculs pour établir par des raisons astronomiques qu'il doit y avoir, sous le premier moteur, quarante-neuf, ou peut-être même cinquante-cinq moteurs qui sont tous séparés, éternels et immobiles. Ainsi, bien que le premier moteur immobile soit seul à être premier, il n'est pas seul à être un moteur immobile, c'est-à-dire une divinité. N'y en eût-il que deux, c'en serait assez pour prouver que, « malgré la suprématie de la Pensée première, le polythéisme imprègne encore profondément l'esprit du Philosophe[1] ». D'un mot, même considérée chez

1. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Aristote*. Paris, 1928, p. 97. — Saint Thomas a habilement assimilé ce texte difficile dans son commentaire. *In Metaph.*, XII, 10 ; édit. Cathala, n. 2586. — En sens contraire de notre interprétation, voir M.-J. LAGRANGE, *Comment s'est transformée la religion d'Aristote*, dans *Revue thomiste*, 1926, p. 285-329. Cet article met fort clairement en évidence les progrès réalisés par Aristote dans l'interprétation philosophique de l'idée de Dieu, mais son auteur, inquiété par certaines exagérations de Jaeger, se montre un peu moins généreux pour Aristote qu'il ne l'avait été pour Platon. Montrant fort clairement, et c'est un point sur lequel nous reviendrons, que ce dieu d'Aristote n'est pas créateur (*op. cit.*, p. 302), il constate ensuite que la *Métaphysique* admet, non pas un moteur immobile, mais quarante-sept ou cinquante-cinq (*art. cité*, p. 310-313) ; n'y en aurait-il que deux, ce serait assez pour que nous soyons sur un plan étranger à celui de la Bible et de la pensée judéo-chrétienne. Quant à supposer qu'après avoir enseigné l'existence d'un moteur immobile, Aristote a évolué et en a reconnu ensuite plusieurs, c'est poser une question insoluble. Jaeger et le P. Lagrange inclinent vers cette solution (*art. cité*, p. 312). L'hypothèse repose sur ce principe constamment appliqué par la critique, mais radicalement faux selon nous,

ses représentants les plus éminents, la pensée grecque n'a pas atteint cette essentielle vérité que livre d'un seul coup et sans ombre de preuve la parole de la Bible : « Audi Israël, Dominus Deus noster, Dominus unus est » (*Deut.*, VI, 4).

Il se peut que cette parole n'ait pas eu immédiatement, dans l'esprit de ceux qui l'entendaient, le sens plein et net qu'elle offre aujourd'hui à un philosophe chrétien. Le peuple d'Israël n'a peut-être atteint que progressivement la claire conscience du monothéisme et de sa vérité profonde[1] ; ce qui ne laisse place à aucun doute, c'est que, s'il y a eu progrès de la pensée juive sur ce point, il était depuis longtemps achevé lorsque le Christianisme hérita de la Bible. A qui demande quel est le plus grand commandement de la Loi, Jésus répond immédiatement par l'affirmation fondamentale du monothéisme biblique, comme si tout le reste suivait de là : « Le premier de tous les commandements est celui-ci : Écoute, Israël ; le Seigneur ton Dieu est le Dieu unique » (Marc, XII, 29). Or, ce *Credo in unum Deum* des chrétiens, article premier de leur foi, est apparu du même coup comme une évidence ration-

qu'au moment où il écrit un homme ne pense que ce qu'il écrit. Il faut n'avoir jamais pensé soi-même pour le croire. Il y a des choses que l'on pense, que l'on considère comme plus importantes que celles que l'on écrit, mais dont on ajourne provisoirement l'expression, en raison de leur importance même. Ce que l'historien prend pour l'évolution d'une philosophie n'est parfois que le développement de l'expression d'une philosophie, et les premières choses qu'un philosophe ait pensées sont souvent celles qu'il dira les dernières. Lorsque le P. Lagrange écrit : « Une fois éliminée toute la fable, Aristote garde la croyance aux dieux, très sincèrement, puisqu'elle coïncide avec sa démonstration des moteurs immobiles, mais que devient son hymne à l'unique pensée ? » (*art. cité*, p. 313), la réponse la plus raisonnable est probablement celle-ci : cet hymne ne devient rien, parce qu'Aristote ne l'a jamais chanté ; la première description d'un moteur immobile n'excluait aucunement l'existence des autres, sans quoi, lorsque l'occasion s'est offerte à lui de parler des autres, il les aurait éliminés.

1. Sur les « velléités de polythéisme chez les anciens hébreux », voir A. Lods, *Israël*. Paris, Renaissance du Livre, 1930, p. 292. — Quant au monothéisme prétendu des Grecs (G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*. New-York, Columbia Univ. Press, 1925, p. 92), on peut dire qu'il n'a que le défaut de n'avoir jamais existé. Les chrétiens ont été souvent trop généreux pour les Grecs sur ce point. Il est vrai qu'ils y avaient intérêt. On les accusait d'impiété, parce qu'ils refusaient de sacrifier aux dieux du Panthéon romain ; les Apologistes se défendirent en essayant de prouver que Platon était avec eux et n'avait admis, lui aussi, qu'un seul principe divin. Pourtant, même sur ce point où il y allait de leur vie, les Apologistes ont marqué la distance qui les séparait des Grecs. L'un fait observer que Moïse parle de l'Être, au lieu que Platon parle de « ce qui est » : Ὁ μὲν γὰρ Μωῦσῆς, ὁ ὢν ἔφη· ὁ δὲ Πλάτων, τὸ ὄν. *Cohort. ad Graecos*, cap. XXII (*Patr. Gr.*, t. VI, col. 281). Cet écrit, faussement attribué à Justin, est daté par A. Puech vers 260-300 : *Litt. grecque chrétienne*, t. II, p. 216. De même, Athénagore déclare : ce que les Grecs nomment le principe divin : ἓν τὸ Θεῖον, nous l'appelons Dieu : τὸν Θεόν ; là où ils parlent du divin : περί τοῦ Θείου, nous disons qu'il y a un dieu : ἕνα Θεὸν. Athénagore, *Legatio pro Christianis*, cap. VII ; *Patr. gr.*, t. VI, col. 904.

Il convient pourtant d'ajouter que cette interprétation a contre elle l'autorité de

nelle irréfragable. Que, s'il y a un Dieu, ce Dieu est unique, voilà ce qu'à partir du XVII[e] siècle on ne prendra même plus la peine de démontrer, comme s'il s'agissait d'un principe immédiatement évident. Pourtant, les Grecs n'y ont pas pensé. Ce que les Pères n'ont jamais cessé d'affirmer comme une croyance fondamentale, parce que Dieu même le leur a dit, est une de ces vérités rationnelles, et la première de toutes en importance, qui ne soit pas entrée dans la philosophie par le canal de la raison. Peut-être ferai-je mieux comprendre la nature de ce phénomène, dont l'influence sur le développement de la spéculation philosophique fut décisive, en liant le problème de la nature de Dieu à celui de son unicité.

Les deux questions sont, en effet, connexes. Si les philosophes grecs ne savent jamais au juste combien il y a de dieux, c'est qu'ils n'ont pas de Dieu cette idée précise qui rend impossible d'en admettre plus d'un. Les meilleurs d'entre eux se délivrent, par un effort admirable, de ce que le polythéisme grec charriait avec lui de matérialisme ; on les voit même hiérarchiser les dieux et subordonner ceux de la fable à des dieux métaphysiques, qui s'ordonnent à leur tour sous un dieu suprême ; mais ce dieux suprême, pourquoi ne lui réservent-ils pas la divinité en propre et de manière exclusive ? C'est dans la conception qu'ils se font de son essence qu'il faut chercher la réponse à cette question.

Il est vrai que l'interprétation de la théologie naturelle de Platon pose de difficiles problèmes. D'excellents hellénistes, et qui sont en même temps des philosophes, ont soutenu avec force que le platonisme s'est élevé à une idée de Dieu pratiquement indiscernable de celle du Christianisme. Selon le plus ferme défenseur de cette thèse, la vraie pensée de Platon est que « le degré de divinité est proportionnel au degré d'être ; l'être le plus divin est donc l'être le plus être ; or, l'être le plus être, c'est l'Être universel ou le Tout de l'être ». Comment, après cela, ne pas comprendre que τὸ παντελῶς ὄν, chez Platon, c'est l'être universel, c'est-à-dire Dieu, ce même Dieu dont Fénelon dira dans son *Traité de l'existence de Dieu* (II, 52) qu'il renferme en soi « la plénitude et

M. A. E. TAYLOR, *Platonism* (G. Harrap, London, s. d., p. 103), pour qui le monothéisme de Platon ne fait pas de doute parce que, lorsqu'il parle avec toute sa ferveur religieuse, Platon ne dit plus « les dieux », mais Dieu. Le fait est vrai, mais il n'est peut-être pas décisif, car un polythéiste peut dire le *dieu*, mais un monothéiste ne peut jamais dire *les dieux*. Ce que M. A. E. Taylor nous rappelle très opportunément en interprétant ainsi Platon, c'est qu'on sent, en effet, chez lui une tendance très forte vers le monothéisme, bien qu'elle n'ait pas abouti. Et l'on pourrait en dire autant d'Aristote.

la totalité de l'être », et dont Malebranche, dans sa *Recherche de la Vérité* (IV, 11), dira que son idée est « l'idée de l'être en général, de l'être sans restriction, de l'être infini » ?

Rien de plus littéralement exact que de tels rapprochements de textes, mais rien aussi de plus décevant. Le παντελῶς ὄν du *Sophiste* (248 E), c'est bien, en effet, la totalité de l'être dans ce qu'il a d'intelligible et, par conséquent, de réel ; ce qu'il signifie, c'est le refus de suivre Parménide d'Élée dans son effort pour nier la réalité du mouvement, du devenir et de la vie. En ce sens, il est vrai de dire que Platon restitue à l'être tout ce qui, possédant un degré quelconque d'intelligibilité, possède un degré quelconque de réalité[1]. Mais d'abord Platon ne nous dit même pas que son « être universel » soit Dieu[2] et à supposer encore qu'on l'identifie à Dieu, malgré le silence de Platon sur ce point, tout ce que l'on peut tirer de cette formule est que le dieu platonicien rassemble en soi la totalité du divin comme il rassemble en soi la totalité de l'être. Il suffit de rapprocher les deux pensées que l'on compare pour voir éclater une divergence profonde de sens sous la communauté des formules. Selon Platon, « le degré de divinité est propor-

1. Tel semble être, en effet, le sens de la fameuse argumentation du *Sophiste (loc. cit.)*. Il ne faut pas se laisser décevoir par l'apparente individualité de l'être dont parle Platon et il y a quelque danger à citer Fénelon et Malebranche à l'occasion de ce texte (voir A. Diès, *Le Sophiste*, texte et traduction, dans *Platon, œuvres complètes*. Paris, 1925, t. VIII, 3e partie, p. 357). La conclusion même du développement prouve que, dans tout ce passage, les termes *être* et *tout* sont équivalents (*Sophiste*, 249 d). Au lieu de démontrer, comme un chrétien, que puisque Dieu est l'être, il est nécessairement intellect, vie et âme, Platon démontre que l'intellect, la vie et l'âme sont de l'être. On voit bien ce qu'il veut dire lorsqu'il affirme au même endroit (249 b) « qu'il faut concéder que ce qui est mû et le mouvement sont des êtres ». Une telle proposition est bien différente de celle qui consisterait à dire que l'être en soi est mouvement, chose que Platon n'a jamais dite, non plus d'ailleurs que Malebranche, dont le texte allégué en note (A. Diès, *Le Sophiste*, p. 357, n. 2) attribue à Dieu l'activité, mais non le mouvement : « Il me paraît évident que c'est une perfection que de n'être point sujet au changement » (Malebranche, *Entr. métaphysiques*, VIII, 2).

2. La traduction de cette formule par « l'être universel » est assurément correcte ; c'est la seule formule qui, littéralement correcte, puisse, en outre, se prêter au commentaire de M. l'abbé Diès. Mais cette formule correcte, il n'est pas sûr que M. A. Diès lui-même l'interprète correctement. Il l'explique ailleurs (*Autour de Platon*, t. II, p. 557), non pas même simplement comme signifiant l'*être parfait*, ce qui lui semblerait faible, mais l'*être qui est totalement être*. Or, pour substantifier ainsi l'être, il faudrait que tout le développement fût différent de ce qu'il est. Le τῷ παντελῶς ὄντι ne signifie l'être universel qu'au sens de l'ordre de l'être pris dans sa totalité complète et achevée. On y rangera tout ce qui, sans qu'on puisse le considérer comme étant purement et simplement, mérite cependant à quelque titre le nom d'être : l'intellect (bien qu'il implique action et passion : *ibid.*, 248 e), le mouvement, la vie, etc. D'un mot, l'être universel ne semble signifier ici rien de plus que l'universalité de l'être, ou, tout au plus, la somme de l'être. Cf. R. Jolivet, *Le Dieu de Platon*, dans *Revue apologétique*, janvier 1929, p. 57.

tionnel au degré d'être » ; mais il n'y a pas de degré de divinité pour un chrétien, car Dieu seul la possède. Pour Platon, ajoute-t-on, « l'être le plus divin est l'être le plus être » ; mais, pour un chrétien, il ne peut y avoir d'êtres plus ou moins divins que par analogie ou métaphore ; à proprement parler, il n'y a qu'un Dieu, qui est l'Être, et des êtres, qui ne sont pas Dieu. Ce qui sépare radicalement les deux traditions, c'est qu'on ne trouve pas chez Platon de sens du mot être qui soit réservé en propre et exclusivement à Dieu. C'est pourquoi la divinité n'est en lui qu'en son degré suprême, mais non point comme un privilège unique ; le divin est partout où est l'être, parce qu'il n'y a pas d'être qui revendique la plénitude et le privilège de la divinité.

C'est d'ailleurs là qu'est la cause cachée des difficultés où se heurtent les interprètes de Platon, dans leur effort pour rapprocher du Dieu chrétien sa notion du divin. On a dépensé des trésors d'ingéniosité dans cette entreprise[1]. Tantôt on identifie le Démiurge du *Timée* avec l'idée du Bien de la *République*, ce qui ne conduit encore qu'à faire de ce Démiurge le Bien et non pas l'Être[2] et que

1. Les chrétiens eux-mêmes ont fait effort, sur ce point comme sur tant d'autres, pour se trouver des précurseurs chez les Grecs. Voir EUSÈBE, *Praeparatio evangelica*, lib. XI, cap. IX : *De l'être, selon Moïse et Platon.* Eusèbe cite d'abord la Bible, *Exod.*, III, 14, et déclare ensuite que Platon a littéralement copié Moïse au commencement de son *Timée*. Il est donc évident qu'Eusèbe lit Platon à travers la Bible. Au lieu de comprendre que l'intelligible platonicien est l'être par excellence, comme étant soustrait au devenir, il comprend avec Moïse que la définition de Dieu est l'Être (cf. *Patr. gr.-lat.*, t. XXI, col. 867-872). Eusèbe cite ensuite à l'appui de sa thèse NUMENIUS, *De bono*, lib. II (*apud* EUSÈBE, *op. cit.*, cap. X ; *Patr. gr.-lat.*, t. XXI, col. 871-876). Les textes de cet auteur, qu'Eusèbe qualifie de pythagoricien, sont, en effet, impressionnants, mais on n'y trouvera rien de plus que le platonisme classique, avec son opposition entre l'être intelligible et le presque non-être du sensible. Lorsque Eusèbe conclut : c'est du Platon, et qu'est-ce que Platon, sinon un Moïse qui parle grec (col. 873 c), il nous découvre involontairement son jeu. Le chap. XI du même traité d'Eusèbe reproduit un admirable texte de Plutarque (*ibid.*, col. 875-880), qui commente une antique inscription du temple de Delphes : *Ei*, c'est-à-dire : *Tu es*. Et l'affirmation de l'être divin, de l'unité divine, est assurément saisissante dans le développement qui interprète cette inscription ; on dépasse ici Platon ; mais Plutarque lui-même est resté fidèle au polythéisme grec, de sorte qu'il n'a jamais réalisé l'identification de Dieu et de l'être.

2. Le texte fameux de la *République* (509 b), qui place le bien au-delà de l'essence, suffirait à prouver que Platon, même s'il avait identifié Dieu au bien, aurait par là même refusé de l'identifier avec l'être, et plus encore avec l'être infini ; car placer le bien au-dessus de l'être, c'est soumettre l'être à une détermination qui le limite. Voir ces justes remarques d'un excellent interprète de Plotin : « Mais l'unité de mesure est nécessairement transcendante aux choses que l'on mesure, et qu'elle sert à évaluer et à fixer. C'est probablement en ce sens qu'il faut entendre le texte de la *République* (509 b), si souvent cité par Plotin : « Le Bien est au delà de l'essence et la surpasse en dignité et en puissance ». C'est en tout cas en ce sens, comme nous le verrons dans un moment, que Plotin l'entend. Une essence ne peut être ce qu'elle est que grâce à la mesure qui en fixe exactement les limites, et qui est appelée ici le Bien. » É. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, Boivin, 1928, p. 138.

d'ailleurs Platon lui-même n'a jamais fait[1]. Tantôt on veut rassembler en un être unique, qui n'existe pas chez Platon, la somme de la divinité, et l'on ne sait plus alors que faire de cette divinité diffuse qui se rencontre partout dans les êtres, plus parti-

1. Il va sans dire que de longues, et peut-être même d'interminables discussions pourraient s'élever sur ce point. Une des meilleures apologies de Platon que nous connaissions, et que nous invoquons nous-même contre notre thèse, est celle du P. M.-J. LAGRANGE, O. P., *Platon théologien*, dans *Revue thomiste*, 1926, p. 189-218. Selon cet excellent exégète, il faut admettre que l'Idée du Bien dont parle la *République* (VI, 509 b) et dont Platon dit qu'elle donne aux choses non seulement leur intelligibilité, mais leur être même, est identique au Démiurge du *Timée*. Le P. Lagrange reconnaît que Platon « ne l'a pas dit expressément », mais ajoute qu'« il l'a cependant donné à entendre très clairement » (*art. cité*, p. 196). On peut d'abord être surpris d'entendre dire qu'un philosophe n'a pas pris la peine de dire expressément, en une phrase, que le Démiurge est l'idée du Bien, alors que cette affirmation, s'il l'avait dans la pensée, transformerait intégralement le sens de sa philosophie tout entière. En réalité, si « nulle part, dans ses textes, Platon n'a coordonné l'Idée du Bien et l'artisan ou démiurge » (*art. cité*, p. 197), c'est probablement parce qu'il ne les a pas coordonnés dans sa pensée. Et il ne pouvait pas les coordonner. Car si le Démiurge est l'Idée du Bien, pourquoi travaille-t-il les yeux fixés sur les Idées, lui de qui elles dépendent toutes ? Admettons même qu'il soit l'Idée du Bien et donne l'être aux choses, qu'entendrons-nous avec Platon par *être:* l'existence, comme dans le Christianisme, ou une intelligibilité qui empêche l'être en devenir de se confondre avec un pur non-être ? Tel semble bien le vrai point de vue platonicien. Que le monde sensible du *Timée* ait été fait intelligible, rien de plus certain, mais cela ne signifie pas qu'il ait reçu l'existence. Nous avons donc trois difficultés fondamentales à surmonter avant d'accepter l'identification proposée par le P. Lagrange : 1° on ne sait pas si Platon a fait cette identification et l'on sait qu'il n'a pas dit l'avoir faite ; 2° on sait que ce Bien, même s'il est le dieu suprême, n'est que le plus élevé parmi les autres dieux (*art. cité*, p. 204) ; 3° on comprend par là que, n'étant pas lui-même l'Être, ce dieu ne puisse pas le donner aux autres, de sorte que, de toute façon, nous restons dans un système d'idées différent de celui de la pensée chrétienne. — Contre l'identification du dieu platonicien avec les Idées, voir P. E. MORE, *The Religion of Plato*. Princeton University Press, p. 119-120 (on verra assez par ce qui suit que nous n'acceptons d'ailleurs pas les dernières lignes de ce texte), et P. SHOREY, *The Unity of Plato's Thought*, Decennial publications, VI University of Chicago Press, 1903, p. 65.

Mais le plaidoyer le plus complet en faveur de l'identification de Dieu et de l'être chez Platon est celui de A. DIÈS, *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, vol. II, p. 566 et suiv. (bibliographie, p. 573). Si cet excellent helléniste a raison dans ce qu'il dit p. 556, si l'on peut légitimement commenter Platon par Fénelon et Malebranche, reconnaissons sans difficulté que la thèse centrale de ces leçons est fausse. Pourtant, jusqu'à preuve du contraire, il semble que M. A. Diès ait lu en chrétien des formules qui ne sont pas chrétiennes et que, son analyse historique restant exactement ce qu'elle est, les conclusions qu'il en tire restant formulées exactement telles qu'elles le sont, elles signifient moins que lui-même ne l'imagine. De toute façon, l'analyse des textes platoniciens qu'il propose est d'une magistrale fermeté et indispensable pour qui veut voir l'objection se poser dans toute sa rigueur. Les conclusions de M. A. Diès se trouvent *op. cit.*, p. 556 et p. 561.

Consulter sur cette question Eust. Ugarte DE ERCILLA, S. J., *Anepifania del Platonismo*. Barcelona, 1929 (discute la thèse de A. Diès, p. 278-286). — A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 80-82. — R. MUGNIER, *Le sens du mot* ΘΕΙΟΣ *chez Platon*. Paris, J. Vrin, 1930. — J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*. Paris, Les Belles-Lettres, 1931.

culièrement dans les Idées, comme si, dans cette doctrine, les dieux n'étaient pas ce qu'il y a de plus divin. Mais une difficulté du même genre attend les interprètes d'Aristote, et c'est elle qu'il convient maintenant d'examiner. A-t-il réussi cette opération difficile qui consiste à faire place, dans les cadres du polythéisme grec, à l'Être unique du Dieu chrétien ?

Assurément, les textes ne manquent pas pour appuyer une réponse affirmative à cette question. Aristote ne parle-t-il pas d'une essence souverainement réelle, transcendante à l'ordre des choses physiques, située par conséquent au delà de la nature, et qui serait Dieu ? Il semble donc que l'on ait ici vraiment affaire avec une théologie naturelle dont l'objet propre serait, comme il le dit lui-même, l'« être en tant qu'être » (*Métaph.*, Γ, 1, 1003 a 31), l'être par excellence (A², 2,994 b 18), la substance toujours en acte et nécessaire (Λ, 1071 b 19 et 1072 b 10), bref ce Dieu que saint Thomas retrouvera si aisément dans les formules d'Aristote sans avoir jamais à les modifier en rien. Et, certes, si rien du Dieu chrétien ne se trouvait dans les formules d'Aristote, saint Thomas ne l'y aurait jamais retrouvé. On pourrait dire qu'en un sens il est difficile de s'en approcher de plus près sans l'atteindre, mais ce n'est pas une raison suffisante pour dire qu'il l'atteigne. Ce qui est vrai, c'est qu'Aristote a nettement compris que Dieu est, entre tous les êtres, celui qui mérite par excellence le nom d'être ; mais son polythéisme l'empêchait de concevoir le divin comme autre chose que l'attribut d'une classe d'êtres. On ne peut plus dire chez lui, comme chez Platon, que tout ce qui est est divin, car il réserve la divinité à l'ordre du nécessaire et de l'actualité pure, mais si son Premier Moteur immobile est le plus divin et le plus être des êtres, il reste l'un des « êtres en tant qu'êtres ». Jamais on ne fera que sa théologie naturelle n'ait pas pour objet propre une pluralité d'êtres divins, et cela suffirait à la distinguer radicalement de la théologie naturelle chrétienne. Chez lui, l'être nécessaire est toujours un collectif ; chez les Chrétiens, c'est toujours un singulier.[1] Allons plus loin. Quand bien même on accorderait,

1. Le dieu d'Aristote conçu comme un individu « souverainement réel » a fait l'objet d'études approfondies chez O. Hamelin, *Le système d'Aristote*. Paris, Alcan, 1920, p. 404-405. — L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1923, p. 368-369. — J. Chevalier, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*. Paris, Alcan, 1915, p. 144.

L'épithète de « surnaturel », appliquée par M. L. Robin à l'ordre aristotélicien de l'être en tant qu'être, ne lui convient qu'avec réserves. Le sens du mot surnature dépend du sens que l'on donne au mot nature. Chez Aristote, ce mot désigne tout ce qui est composé de matière et de forme ; il suffit donc qu'un être soit immatériel pour être

contre tous les textes, que l'être en tant qu'être d'Aristote est un être unique, il resterait encore que cet être ne serait rien d'autre que l'acte pur de la pensée qui se pense. Il serait tout cela, mais rien que cela, et c'est d'ailleurs pourquoi les attributs du dieu d'Aristote se limitent strictement à ceux de la pensée. En bonne doctrine aristotélicienne, le premier nom de Dieu est pensée et l'être pur se réduit à la pensée pure ; en bonne doctrine chrétienne, le premier nom de Dieu est l'être, et c'est parce qu'on ne peut refuser à l'Être ni la pensée, ni la volonté, ni la puissance, que

surnaturel. En ce sens, toutes les substances aristotéliciennes « séparées » sont surnaturelles. Pour un chrétien, une substance peut être immatérielle sans cesser d'appartenir à l'ordre des natures ; les anges, par exemple, sont des substances intellectuelles naturelles : « substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali » (saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 51, 1, Resp.). Pour sortir de l'ordre naturel, dans le Christianisme, il ne suffit pas de n'être pas composé de matière et de forme, comme les anges, il faut encore n'être pas composé d'essence et d'existence, ce qui revient à dire qu'il faut être Dieu. On est ramené par là à la notion chrétienne de l'être en tant qu'être : *Ego sum qui sum*, le seul en qui l'essence soit identique à l'existence, et dont il reste à savoir si Aristote l'a conçue.

Le texte le plus fort en faveur de l'affirmative est celui auquel renvoie M. L. Robin : *Métaph.*, E, 1, 1026 a 27-32. Aristote veut y définir l'objet de la théologie : « Si donc il n'existe pas d'autres substances en dehors de celles qui consistent en des natures, c'est la Physique qui sera la science première, et qui est universelle en tant que première. Et elle a à considérer l'être en tant qu'être, c'est-à-dire ce qu'il est et ce qui lui appartient à titre d'être. » Rien de plus clair en apparence, mais que veut dire cette formule du point de vue d'Aristote ? C'est bien du Premier Moteur qu'il s'agit, mais non de lui seul. Le problème posé est de savoir s'il y a lieu de superposer à la Physique une autre science, qui serait la théologie. Pour le savoir, il faut, comme toujours, chercher s'il y a un objet spécifique que l'on puisse assigner à cette science. Admettons que la Physique ait pour objet les « natures », composées de matière et de forme, il y aura place pour une théologie s'il existe des substances supérieures aux natures, en ce qu'elles sont immatérielles et causes de ces natures mêmes. Or, on sait qu'il y en a plusieurs, et Aristote le rappelle d'ailleurs au même chapitre : « Toutes les causes doivent être éternelles, principalement celles qui sont séparées et immobiles, car elles sont les causes de ce qu'il y a de divin dans les choses visibles » (*loc. cit.*, 1026 a 16-18). Ainsi donc, la substance qui est l'objet de la métaphysique n'est pas la substance d'*un* être, mais celle de la pluralité des moteurs immobiles. Ce sont eux qui sont l'ὀυσία ἀκίνητος, et l'être en tant qu'être, s'il appartient plus éminemment au premier moteur à titre de premier, ne lui appartient pourtant pas exclusivement.

Si l'on trouve une difficulté à interpréter en ce sens le terme ὀυσία, il suffira de se souvenir que, dans le même chapitre, Aristote s'en sert pour désigner la classe, beaucoup plus nombreuse encore, des êtres physiques : ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος, περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ (*Métaph.*, E, 1, 1025 a 18-21). Il s'agit donc d'opposer une classe à une classe et non une classe à un être. C'est ce que l'on voit bien à nombre d'autres expressions. Le τὸ δ'ὡς ἀληθὲς ὄν (*Métaph.*, E, 4, 1027 b 18. Cf. K. 8, 1065 a 21) s'oppose chez lui à l'être par accident, qui est une classe, et est lui-même une classe, celle des êtres par excellence : τῶν κυρίως (*Métaph.*, E, 4, 1027 b 31). L'objet propre de la théologie naturelle est bien pour lui, non le Dieu chrétien, mais l'ordre divin : τὸ Θεῖον (1026 a 20), le genre des êtres métaphysiques : ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι (1026 a 20-22).

les attributs du Dieu chrétien déborderont en tous sens ceux du dieu d'Aristote. On n'atteint pas la notion chrétienne de l'Être, tant que l'on élève des statues à Zeus et à Déméter.

En présence de ces laborieux tâtonnements de la pensée philosophique, combien semble directe dans sa méthode et surprenante dans ses résultats la voie suivie par la révélation biblique !

Pour savoir ce qu'est Dieu, c'est à Dieu lui-même que Moïse s'adresse. Voulant connaître son nom, il le lui demande, et voici la réponse : *Ego sum qui sum. Aït: sic dices filiis Israël: qui est misit me ad vos* (Exod., III, 14). Ici encore, pas un mot de métaphysique, mais Dieu a parlé, la cause est entendue, et c'est l'Exode qui pose le principe auquel la philosophie chrétienne tout entière sera désormais suspendue. A partir de ce moment, il est entendu une fois pour toutes que l'être est le nom propre de Dieu et que, selon la parole de saint Ephrem reprise plus tard par saint Bonaventure, ce nom désigne son essence même[1]. Or, dire que le mot

1. Il ne s'agit naturellement pas de soutenir que le texte de l'Exode apportait aux hommes une définition métaphysique de Dieu ; mais s'il n'y a pas de métaphysique *dans* l'Exode, il y a une métaphysique *de* l'Exode et on la voit se constituer de très bonne heure chez les Pères de l'Église, dont les philosophes du moyen âge n'ont fait que suivre et exploiter les directives sur ce point. Voir les textes de saint ÉPHREM DE NISIBIS (vers 363), dans ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, 4e édit., Herder, 1922, t. 729, p. 254. — Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *op. cit.*, t. 993, p. 370, et t. 1015, p. 379. — Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *op. cit.*, t. 1046, p. 393. — Saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *op. cit.*, t. 2098, p. 657-658. — C'est ce texte de l'Exode qui fut pour Hilaire de Poitiers le trait de lumière décisif au milieu de ses doutes. Voir le récit du début de son *De Trinitate* (vers 356) : « Haec igitur, multaque alia ejusmodi cum animo reputans, incidi in eos libros, quos a Moyse atque a prophetis scriptos esse Hebreorum religio tradebat : in quibus ipso creatore Deo testante de se, haec ita continebantur : *Ego sum, qui sum (Exod.*, III, 14) ; et rursum : *Haec dices filiis Israël: misit me ad vos is qui est (Ibid).* Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae divinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo, quam esse, intelligitur ; quia id ipsum quod est, neque desinentis est aliquando, neque coepti. » *De Trinitate*, I, 5 ; *Patr. lat.*, t. X, col. 28. Saint Hilaire de Poitiers déduit de cette définition l'éternité de Dieu, son infinité, sa beauté parfaite et son incompréhensibilité. — Cf. « Illud nomen *qui est* et *Ego sum qui sum*, est nomen essentiae proprie ; hoc enim est quaedam circumlocutio, significans entitatem in omnimoda perfectione et absolutione, et hoc est nomen proprium divinae substantiae ». Saint BONAVENTURE, *In Sent.*, I, 2, dub. 4 ; édit. Quaracchi, t. I, p. 60.

Sur le sens primitif du texte mosaïque, M. A. Lods estime que la formule voulait dire simplement que Jahvé « est qui il est, l'Être que l'homme ne saurait définir ». Ce serait déjà là une explication « qui ne manque pas de grandeur, mais apparemment bien théologique, bien peu spontanée pour exprimer le sens originel du dieu madianite » (A. LODS, *Israël*. Paris, Renaissance du Livre, 1930, p. 373-374). C'est là une question réservée aux hébraïsants. Pourtant, l'analyse que M. Lods lui-même donne de ce texte et la traduction qu'il en propose rendent bien difficile de ne pas admettre que Jahvé ait réellement voulu dévoiler son nom à Moïse. Admettant, avec M. Lods, que « Ego sum qui sum » équivaille à un refus de dire son nom, quel sens donner à la suite du texte tel que lui-même le traduit : « Puis il ajouta : tu répondras aux enfants d'Israël : c'est

être désigne l'essence de Dieu et que Dieu est le seul dont ce mot désigne l'essence, c'est dire qu'en Dieu l'essence est identique à l'existence et qu'il est le seul en qui l'essence et l'existence soient identiques. C'est pourquoi, se référant expressément au texte de l'Exode, saint Thomas d'Aquin déclarera qu'entre tous les noms divins il en est un qui est éminemment propre à Dieu, et c'est *Qui est*, justement parce qu'il ne signifie rien d'autre que l'être même : *non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse*[1]. Principe d'une fécondité métaphysique inépuisable et dont toutes les études qui suivront ne feront que considérer les suites. Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est l'être, telle est la pierre d'angle de toute la philosophie chrétienne, et ce n'est pas Platon, ce n'est même pas Aristote, c'est Moïse qui l'a posée.

Pour se rendre compte de son importance, la voie la plus courte est peut-être de lire les premières lignes du *De primo rerum omnium principio* de Duns Scot : « Seigneur notre Dieu, lorsque Moïse vous demanda, comme au Docteur très véridique, quel nom il devrait vous donner devant les enfants d'Israël ; sachant ce que

JE SUIS qui m'a envoyé vers vous. » *Je suis* est bien ici le nom de Jahvé, comme on le voit d'ailleurs au verset suivant, où Jahvé se substitue purement et simplement à *Je suis* : « Et Dieu dit encore à Moïse : tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : c'est Jahvé, le seigneur Dieu de vos pères... qui m'a envoyé vers vous. » *Exod.*, III, 15 (A. LODS, *op. cit.*, p. 373 et note 2). Il semble donc bien que la philosophie patristique médiévale soit dans le prolongement exact du texte biblique.

1. « Sed contra est quod dicitur, *Exod.*, III, 14, quod Moysi quaerenti : si dixerint mihi : quod est nomen ejus ? quid dicam eis ? respondit ei Dominus : sic dices eis : qui est, misit me ad vos. Ergo hoc nomen *Qui est* est maxime proprium nomen Dei. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 13, 11, Sed contra. En ce sens, il reste vrai de dire que l'être est antérieur au bien même dans la perspective chrétienne : « hoc nomen *bonum* est principale nomen Dei inquantum est causa ; non tamen simpliciter : nam esse absolute praeintelligitur causae ». *Ibid.*, ad 3m. Sur le primat platonicien du bien sur l'être, voir saint THOMAS D'AQUIN, *De malo*, I, 2, Resp. — Il est intéressant de voir la pensée grecque opposer le primat du bien à celui de l'être tel que l'enseigne la Bible, dans le traité de Salluste qu'a traduit Gilbert MURRAY, *Five Stages of Greek Religion*, sous le titre de SALLUSTIUS, *On the Gods and the World* : « Si la première cause était Ame, toutes choses posséderaient l'âme. Si elle était Pensée, toutes choses participeraient à la pensée. Si elle était l'Être, toutes choses participeraient à l'être, et, voyant cette qualité en toutes choses, certains ont cru qu'elle était l'Être. Or, si les choses *étaient* simplement, sans être bonnes, cet argument serait valable ; mais si les choses qui sont ne *sont* qu'en vertu de leur bonté et parce qu'elles participent au Bien, la première cause doit nécessairement être au delà de l'un et de l'autre, c'est-à-dire de l'Être et du Bien. La preuve en est que les âmes nobles méprisent l'existence par amour du bien, lorsqu'elles affrontent la mort pour leur pays, ou leurs amis, ou pour l'amour de la vertu. — Après ce pouvoir ineffable viennent les ordres des dieux. » *Op. cit.*, p. 247-248. Ce néo-platonicien, mort vers 370 de l'ère chrétienne, vise manifestement la conception judéo-chrétienne lorsqu'il refuse d'identifier la première cause avec l'être. Son traité *Des dieux et du monde* a été traduit en français par M. MEUNIER, Paris, les éditions Véga, 1931. La meilleure édition est celle de A. D. NOCK, *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe*. Cambridge Univ. Press.

peut concevoir de Vous l'entendement des mortels et lui dévoilant votre nom béni, vous avez répondu : *Ego sum qui sum:* vous êtes donc l'Être véritable ; vous êtes l'Être total. Cela, je le crois ; mais c'est cela aussi, s'il m'était possible, que je voudrais savoir. Aidez-moi, Seigneur, à chercher quelle connaissance de l'être vrai que vous êtes ma raison naturelle atteindra, en commençant par l'être que vous vous êtes vous-même attribué »[1]. Rien ne peut dépasser la plénitude d'un tel texte, puisqu'il nous livre à la fois la méthode de la philosophie chrétienne et la vérité première dont toutes les autres découlent. Appliquant le principe augustinien et anselmien du *Credo ut intelligam*, Duns Scot place au début de sa spéculation métaphysique un acte de foi dans la vérité de la parole divine ; comme Athénagore, c'est auprès de Dieu qu'il veut s'instruire sur Dieu. Nul philosophe n'est invoqué comme intermédiaire entre la raison et le Maître suprême ; mais aussitôt après la foi, c'est la philosophie qui commence. Celui qui croit que Dieu est l'être voit immédiatement par la raison qu'il ne peut être que l'être total et l'être véritable. Voyons à notre tour comment ces conséquences sont impliquées dans ce principe.

Lorsque Dieu dit qu'il est l'être, si ce qu'il dit a pour nous un sens rationnel quelconque, c'est en premier lieu que le nom qu'il s'est donné signifie l'acte pur d'exister. Or, cet acte pur exclut *a priori* tout non-être. De même que le non-être ne possède absolument rien de l'être ni de ses conditions, de même aussi l'Être n'est affecté d'aucun non-être, ni actuellement ni virtuellement, ni en soi ni de notre point de vue[2]. Bien qu'elle porte dans notre langage le même nom que le plus général et le plus abstrait de nos concepts, l'idée de l'Être signifie donc quelque chose de radicalement différent. Il se peut, et c'est un point sur lequel nous allons bientôt revenir, que notre aptitude même à concevoir l'être abstrait ne soit pas sans rapport avec la relation ontologique qui nous suspend à Dieu, mais ce n'est pas comme un concept que Dieu nous invite à le poser, ni même comme un être dont le contenu serait celui d'un concept. Par delà toutes les images sensibles et toutes les déterminations conceptuelles, Dieu se pose comme l'acte absolu de l'être dans sa pure actualité. Le concept que nous en avons, faible analogue d'une réalité qui le déborde de toutes

1. DUNS SCOT, *De primo rerum omnium principio*, cap. I, art. 1. — Cf. HIER. DE MONTEFORTINO, *J. Duns Scoti Summa theologica*, I, 13, 11. — On comparera utilement saint BERNARD, *De consideratione*, lib. V, cap. VI, qui donne un commentaire pénétrant du même texte de l'*Exode*.

2. Saint BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3.

parts, ne peut s'expliciter que dans ce jugement : l'Être est l'Être, position absolue de ce qui, étant par delà tout objet, contient en soi la raison suffisante des objets. C'est pourquoi l'on peut dire avec raison que l'excès même de positivité qui cache à nos yeux l'être divin est pourtant la lumière qui éclaire tout le reste : *ipsa caligo summa est mentis illuminatio*[1].

A partir de ce point, en effet, notre pensée conceptuelle va se mouvoir autour de la simplicité divine pour en imiter l'inexhaustible richesse par une multiplicité de vues complémentaires. Tant que nous essayons d'exprimer Dieu tel qu'il est en soi, nous ne pouvons que répéter avec saint Augustin le nom divin que nous a enseigné Dieu lui-même : *non aliquo modo est, sed est, est*[2]. Pour aller plus loin, il faut se résigner à expliciter en jugements dont aucun ne saurait se suffire, ce que cet *est*, deux fois affirmé, peut avoir pour nous de contenu. Or il semble que la spéculation chrétienne ait poursuivi ce travail selon deux voies convergentes, dont l'une nous conduit à poser Dieu comme parfait, l'autre à le poser comme infini, sa perfection et son infinité s'impliquant d'ailleurs réciproquement comme deux aspects également nécessaires de l'Être qu'elles qualifient.

Considéré du premier point de vue, l'être pur est doté d'une

1. *Ibid.*, V, 4.

2. Saint AUGUSTIN, *Confess.*, XIII, 31, 46 : « per quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est : ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est, est », éd. P. Knöll, Leipzig, Teubner, 1919, p. 329. La leçon : « *quod* est, est », parfois acceptée me semble s'accorder moins bien avec le sens général du passage. — Joignons à ce texte deux autres, cités par M. J. MARITAIN, *La sagesse augustinienne*, dans *Mélanges augustiniens*. Paris, Rivière, 1931, p. 405, note 1. « Deum ergo diligere debemus trinam quamdam unitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, quod nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse ». *De moribus ecclesiae catholicae*, XIV, 24 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1321. « Quae vero proprie de Deo dicuntur, quaeque in nulla creatura inveniuntur, raro ponit scriptura divina ; sicut illud quod dictum est ad Moysen : *Ego sum qui sum ;* et, *Qui est, misit me ad vos (Exod.*, III, 14). » *De Trinitate*, I, 1, 2 ; *Patr. lat.*, t. 42, col. 821. Même renvoi au texte de l'*Exode*, dans *De Trinitate*, V, 2, 3, col. 912. M. J. Maritain observe avec pleine raison : « De tels textes contiennent virtuellement toute la doctrine thomiste des noms divins et de l'analogie » (*op. cit.*, p. 405). C'est là d'ailleurs le principe reconnu de la philosophie chrétienne ; on le trouvera confirmé par les autorités de saint Augustin et de saint Jean Damascène dans Alex. HALENSIS, *Summa theologica*, P. II, inq. II, tract. I, qu. I, cap. II, art. 1-2 (édit. Quaracchi, t. I, p. 521-523). La contradiction entre le primat du bien affirmé par Denys l'Aréopagite, à la suite de Platon, et le primat de l'être affirmé par Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, I, 9 ; *Patr. gr.*, t. 94, col. 835), y est marquée et levée par la solution suivante : « *Qui est* simpliciter est primum nomen, quoad nos vero primum nomen est bonum » (*op. cit.*, p. 523) ; la question Damascène-Denys avait été déjà discutée par GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, cap. III, qu. 7. Voir plus loin, p. 55, note 1). — Même doctrine chez saint BONAVENTURE, *Comment. in Sap.*, XIII, v. 1 : « *eum qui est*, id est Deum, cui esse est substantiale » ; éd. Quaracchi, t. VI, p. 192.

suffisance absolue, en vertu de son actualité même. L'idée que ce qui est l'être par définition puisse recevoir quoi que ce soit du dehors est contradictoire, car ce qu'il aurait à recevoir manquerait à son actualité. Ainsi, dire que Dieu est l'être équivaut à poser son aséité. Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette expression. Dieu est par soi en un sens absolu, c'est-à-dire qu'à titre d'Être il jouit d'une complète indépendance à l'égard du dedans aussi bien que du dehors. Pas plus qu'il ne tire son existence d'autre chose que soi, il ne saurait dépendre dans son être d'on ne sait quelle essence interne qui aurait en soi le pouvoir de s'engendrer à l'existence. S'il est *essentia*, c'est parce que ce mot signifie l'acte positif même par lequel l'Être est, comme si *esse* pouvait engendrer le participe présent actif *essens*, d'où l'on dériverait l'*essentia*[1]. Lorsque saint Jérôme dit que Dieu est sa propre origine et la cause de sa propre substance, il ne veut pas dire, comme le fera Descartes, que Dieu se pose en quelque sorte dans l'être par sa toute-puissance comme par une cause, mais qu'il n'y a pas à chercher hors de Dieu de cause de l'existence de Dieu[2]. Or cette aséité complète de Dieu entraîne comme un corollaire immédiat son absolue perfection.

Puisque, en effet, Dieu est l'être par soi, et puisque la notion que nous avons de lui exclut radicalement le non-être avec la dépendance qui en découle, il faut que la plénitude de l'existence se trouve en lui complètement réalisée. Dieu est donc l'être pur dans son état de complet achèvement, comme peut l'être ce à quoi rien ne saurait s'ajouter ni du dedans, ni du dehors. Bien

1. En ce sens, on peut dire que le nom d'*essentia* n'appartient en propre qu'à Dieu seul, tout le reste rentrant dans la catégorie des *substantiae* : « Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto : unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait : *Ego sum qui sum*, et : *Dices ad eos : qui est, misit me ad vos.* » Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, VII, 5, 10 ; *Patr. lat.*, t. 42, col. 942.

2. Sur la position de Descartes, voir *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930, p. 224-233. La vérité que Descartes compromet en la forçant, c'est que l'être divin est acte, et même acte pur. En ce sens, il est vrai de conclure du texte de l'*Exode*, avec saint Jérôme, que Dieu n'a pas d'autre principe que soi-même : « Loquitur in Exodo Dominus : *Ego sum qui sum...* Numquid solus Deus erat, et cetera non erant ?... Cetera, ut sint, Dei sumpsere beneficio. Deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est suaeque causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere quod subsistit. » *In epist. ad Ephesios*, II, 3, 14 ; cité par ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, t. 1367, p. 498. Les expressions très fortes dont use ici saint Jérôme veulent donc avant tout assurer l'aséité divine en l'opposant à l'existence créée de tout le reste.

plus, il n'est pas parfait d'une perfection reçue, mais d'une perfection, si l'on peut dire, *existée*, et c'est par où la philosophie chrétienne se distinguera toujours du platonisme, quelque effort que l'on fasse d'ailleurs pour les identifier. Quand bien même l'on admettrait que le véritable dieu de Platon est l'Idée du Bien, telle qu'il la décrit dans la *République* (509 B), on n'atteindrait encore par là comme terme suprême qu'un intelligible, source de tout l'être parce que source de toute intelligibilité. Or, le primat du Bien, tel que l'a conçu la pensée grecque, oblige à lui subordonner l'existence, au lieu que le primat de l'être, tel que l'a conçu la pensée chrétienne sous l'inspiration de l'Exode, oblige à lui subordonner le bien[1]. La perfection du Dieu chrétien est donc celle qui convient à l'être en tant qu'être et que l'être pose en se posant ; il n'est pas parce qu'il est parfait, mais il est parfait parce qu'il est, et c'est justement cette différence fondamentale qui, presque imperceptible dans son origine, va éclater dans ses conséquences, lorsqu'elle fera sortir de la perfection même de Dieu son absence totale de limites et son infinité.

Ce qui est par soi et non fait s'offre en effet à la pensée comme le type même de l'immobile et de l'achevé. L'être divin est nécessairement éternel, puisque l'existence est son essence même ; il est non moins nécessairement immuable, puisque rien ne saurait s'y ajouter ou s'en retrancher sans détruire son essence en même temps que sa perfection ; il est donc enfin repos, comme un océan de substance intégralement présent à soi et pour qui la notion même d'événement serait dépourvue de sens[2]. Mais en même temps, parce que c'est de l'être que Dieu est la perfection, il n'en est pas seulement la complétion et l'achèvement, il en est aussi l'expansion absolue, c'est-à-dire l'infinité. Tant que l'on s'en tient au primat du bien, la notion de perfection implique celle de limite,

1. Saint BONAVENTURE, *In Hexaemeron*, X, 10 ; édit. Quaracchi, t. V, p. 378. Cf. *op. cit.*, XI, 1 ; t. V, p. 380. Saint Bonaventure a essayé de concilier le primat platonicien du Bien, affirmé par Denys, avec le primat chrétien de l'Être, affirmé par Jean Damascène à la suite de l'*Exode* (voir *Itinerarium mentis in Deum*, V, 2), mais il maintient intégralement le primat de l'être, comme on peut le voir aux textes de l'*In Hexaemeron*.

2. L'éternité de Dieu est directement déduite du texte de l'*Exode* par saint Ambroise ; texte dans ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, *édit. citée*, texte 1262, p. 478. — L'immutabilité en est déduite par saint Augustin ; textes dans ROUËT DE JOURNEL, *op. cit.*, t. 1489, p. 523, et t. 1493, p. 524. — La comparaison de Dieu avec un « océan infini de substance » semble suggérée pour la première fois par le texte de l'*Exode* à saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, XLV, 3 (ROUËT DE JOURNEL, *op. cit.*, t. 1015, p. 379), mais elle a été reprise et popularisée par saint Jean DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, I, 9, *op. cit.*, texte 2345, p. 736.

et c'est pourquoi les Grecs antérieurs à l'ère chrétienne n'ont jamais conçu l'infinité que comme une imperfection. Lorsqu'on pose au contraire le primat de l'être, il est bien vrai que rien ne peut manquer à l'Être et que, par conséquent, il est parfait, mais, puisqu'il s'agit désormais de perfection dans l'ordre de l'être, les exigences internes de la notion de bien se subordonnent à celles de la notion d'être, dont elle n'est qu'un aspect. La perfection de l'être ne requiert pas seulement tous les achèvements, elle exclut toutes les limites, engendrant par là même une infinité positive qui nie toute détermination.

Envisagé sous cet aspect, l'Être divin défie plus que jamais l'étreinte de nos concepts. Il n'est pas une seule des notions dont nous disposons qui ne craque, en quelque sorte, lorsque nous tentons de la lui appliquer. Toute dénomination est limitation ; or Dieu est au delà de toute limitation, il est donc au delà de toute dénomination, si haute soit-elle. En d'autres termes, une expression adéquate de Dieu serait Dieu : c'est pourquoi lorsque la théologie chrétienne en pose une, elle n'en pose qu'une seule, qui est le Verbe ; mais nos verbes à nous, si amples et extensifs soient-ils, ne disent qu'une partie de ce qui n'a pas de parties et s'efforcent de faire tenir dans une essence ce qui, selon le mot de Denys, est superessentiel. Même les idées divines n'expriment Dieu que *quatenus*, comme autant de participations possibles, donc partielles et limitées, de ce qui ne participe rien et déborde toute limite. En ce sens, l'infinité devient l'un des caractères principaux du Dieu chrétien et, après l'Être, celui qui le distingue de toutes les autres conceptions de Dieu de la manière la plus nette.

Rien de plus remarquable que l'accord des penseurs du moyen âge sur ce point. C'est peut-être dans la doctrine de Duns Scot que cet aspect du Dieu chrétien est le plus aisément reconnaissable. Pour lui, en effet, c'est une seule et même chose de prouver l'existence de Dieu et de prouver l'existence d'un être infini, ce qui signifie sans aucun doute que, tant que l'on n'a pas établi l'existence d'un être infini, ce n'est pas de Dieu que l'on a prouvé l'existence. Il se demande donc : *utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum*, en quoi l'on ne trouve rien qui ne s'accorde avec la pensée de saint Thomas d'Aquin et des autres philosophes chrétiens du moyen âge, bien que cette manière très spéciale de formuler le problème donne à l'aspect que nous en étudions un caractère d'évidence assez frappant. Duns Scot part en effet de l'idée d'être pour prouver qu'on doit nécessairement poser un être premier ; de sa qualité de premier, il déduit que cet être est

incausable ; de ce que cet être est incausable, il déduit que ce premier être existe nécessairement. Passant ensuite aux propriétés de l'être premier et nécessaire, Duns Scot prouve qu'il est cause efficiente, doué d'intelligence et de volonté, que son intelligence embrasse l'infini et que, puisqu'elle se confond avec son essence, son essence enveloppe l'infini : *Primum est infinitum in cognoscibilitate, sic ergo et in entitate.* Démontrer une telle conclusion, c'est, selon la Docteur franciscain, établir le concept le plus parfait qui soit pour nous concevable, c'est-à-dire le plus parfait qu'il nous soit possible d'avoir au sujet de Dieu : *conceptum perfectissimum conceptibilem, vel possibilem a nobis haberi, de Deo*[1].

Il convient pourtant d'ajouter que saint Bonaventure et saint Thomas s'entendent parfaitement avec Duns Scot, pour affirmer la subsistance d'un être à l'égard duquel l'éléatisme et l héraclitisme absolus sont également vains, parce qu'il transcende simultanément le dynamisme actuel le plus intense et le statisme formel le plus achevé. Même chez eux, dont la pensée semble se complaire à l'aspect d'achèvement et de perfection qui caractérise l'Être pur, on décèle aisément la présence de l'élément « énergie », que l'on sait inséparable de la notion d'acte. En ce sens, saint Thomas lui-même, qui parle de Dieu dans le pur langage d'Aristote, est pourtant bien loin de la pensée d'Aristote. L'« acte pur » du péripatétisme ne l'est que dans l'ordre de la pensée ; celui de saint Thomas l'est dans l'ordre de l'être, et c'est pourquoi nous avons vu qu'il est à la fois infini et parfait. Soit, en effet, que l'on refuse de reculer au delà de toutes limites la réalité d'un tel acte, soit que l'on refuse de clore sur elle-même la perfection de son achèvement, on réintroduit en lui la virtualité et l'on détruit du

1. DUNS SCOT, *Opus Oxoniense*, lib. 1, dist. 2, qu. 1 et 2, sect. 2, art. 2, n. 2. — Cette relation intime de l'idée d'être à l'idée d'infini a été très clairement exposée au XVII[e] siècle par Fénelon, et comme une conséquence directe du texte fondamental de l'*Exode :* « Être une certaine chose précise, c'est n'être que cette chose en particulier. Quand je dis de l'être infini qu'il est l'Être simplement, sans rien ajouter, j'ai tout dit. Sa différence, c'est de n'en avoir point. Le mot d'infini, que j'ai ajouté, ne lui donne rien d'effectif; c'est un terme presque superflu, que je donne à la coutume et à l'imagination des hommes. Les mots ne doivent être ajoutés que pour ajouter au sens des choses. Ici, qui ajoute au mot diminue le sens, bien loin de l'augmenter : plus on ajoute, plus on diminue ; car ce qu'on ajoute ne fait que limiter ce qui était dans sa première simplicité sans restriction. Qui dit l'Être sans restriction emporte l'infini, et il est inutile de dire l'infini quand on n'a ajouté aucune différence au genre universel, pour le restreindre à une espèce ou à un genre inférieur. Dieu est donc l'Être, et j'entends enfin cette grande parole de Moïse : *Celui qui est m'a envoyé vers vous.* L'Être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, inouï à la multitude. » FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, 2[e] partie, chap. V. — Il est remarquable que le même texte de l'*Exode* soit demeuré dans le Grand Catéchisme des Églises d'Angleterre et d'Écosse, comme justification scripturaire de l'infinité de Dieu : *The Larger Catechism*, qu. 7.

même coup son essence. « L'infini, dit Aristote, ce n'est pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais, au contraire, ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose »[1]. L'infini du Dieu thomiste, c'est précisément ce en dehors de quoi il n'y a rien, et c'est pourquoi après nous avoir dit que le vrai nom de Dieu est *être*, parce que ce nom ne signifie aucune forme déterminée — *non significat formam aliquam* — saint Thomas écrit tranquillement en formules aristotéliciennes cette déclaration dont on peut se demander si Aristote l'eût comprise : c'est parce que Dieu est forme qu'il est l'être infini — *cum igitur Deus ex hoc infinitus sit, quod tantum forma vel actus est*[2]. Saint Thomas n'ignore pas que la forme en tant que telle, est principe de perfection et d'achèvement : *perfectio autem omnis ex forma est*, et c'est justement pourquoi il vient de dire que Dieu s'appelle être parce que ce nom ne désigne aucune forme ; mais il sait aussi que, dans le cas unique où l'acte pur que l'on considère est celui de l'être même, la plénitude de son actualité d'être lui confère de plein droit l'infinité positive, inconnue d'Aristote, de ce en dehors de quoi il n'y a rien ; par un paradoxe qui n'a de sens qu'en Dieu : *sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet*[3]. Pour saint Thomas d'Aquin comme pour Duns Scot, il est de l'essence même de Dieu, en tant que forme pure de l'être, d'être infini.

Lorsqu'on réfléchit au sens de cette notion, il devient clair qu'elle devait engendrer, tôt ou tard, une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, celle que l'on désigne depuis Kant sous le nom d'argument ontologique et dont c'est l'honneur de saint Anselme d'avoir donné le premier une formule définie. Ceux-là même qui refusent à la pensée chrétienne toute originalité créatrice font en général quelques réserves en faveur de l'argument de saint Anselme qui, depuis le moyen âge, n'a cessé de reparaître sous les formes les plus diverses dans les systèmes de Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza et même dans celui de Hegel. Nul ne conteste qu'il n'y en ait pas trace chez les Grecs, mais on ne semble s'être demandé ni pourquoi les Grecs n'y ont jamais songé[4], ni

1. ARISTOTE, *Physique*, III, 6, 206 b 23. On en trouve une contre-épreuve historique intéressante dans le fait qu'Origène, le plus grec des Pères grecs, hésite longuement devant le problème de l'infinité divine : « En effet, si la puissance divine était illimitée, nécessairement elle ne pourrait avoir conscience d'elle-même ; ce qui est par nature sans limites ne peut être saisi ». *De principiis*, II, 9, 1. Cf. E. DE FAYE, *Origène, sa vie, son œuvre*, t. III, p. 34-35.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae*, I, cap. XX.

3. *Op. cit.*, I, cap. XX.

4. M. W. D. ROSS, *Aristotle*, p. 179, parle d'une anticipation de l'argument ontologique dans un écrit de jeunesse d'Aristote, mais, si l'on se reporte au texte, on verra que c'est d'une anticipation de la *quarta via* de saint Thomas qu'il s'agit.

pourquoi, au contraire, il est tout naturel que ce soient les chrétiens qui l'aient conçu les premiers.

La réponse à cette question apparaît avec évidence dès qu'on la pose. Pour des philosophes tels que Platon et Aristote, qui n'identifient pas Dieu et l'être, il est inconcevable que l'on puisse déduire de l'idée de Dieu la preuve de son être ; pour un philosophe chrétien tel que saint Anselme, se demander si Dieu est, c'est se demander si l'Être existe, et nier qu'il soit c'est affirmer que l'Être n'existe pas. Voilà pourquoi sa pensée fut longtemps obsédée par le désir de trouver une preuve directe de l'existence de Dieu, qui fût fondée sur le seul principe de contradiction. L'argument est assez connu pour que l'on se dispense de le rapporter en détail, mais le sens n'en est pas toujours clair dans l'esprit de ceux mêmes qui le rapportent : l'inconcevabilité de la non-existence de Dieu n'a de sens que dans la perspective chrétienne où Dieu s'identifie avec l'être et où, par conséquent, il devient contradictoire de prétendre qu'on le pense et qu'on le pense comme n'existant pas.

Si nous laissons en effet de côté le mécanisme technique de la preuve du *Proslogion*, pour lequel je ne professe aucune admiration excessive, elle se réduit essentiellement à ceci, qu'il existe un être dont la nécessité intrinsèque est telle qu'elle se reflète dans l'idée même que nous avons de lui. Dieu existe en soi si nécessairement que, même dans notre pensée, il ne peut pas ne pas exister : *quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse*[1]. Le tort de saint Anselme, et ses successeurs l'ont bien vu, fut de ne pas se rendre compte que la nécessité d'affirmer Dieu, au lieu de constituer en soi une preuve déductive de son existence, n'est qu'un point d'appui qui permet de l'induire. En d'autres termes, le déploiement analytique par lequel il fait sortir de l'idée de Dieu la nécessité de son existence n'est pas la

1. Saint Anselme, *Proslogion*, cap. iv. C'est là, d'ailleurs, la première phrase du chapitre qui suit l'argument ontologique : « Et il est si véritablement que l'on ne peut pas même penser qu'il n'est pas » (chap. III). Cf. « Ainsi donc, cet être dont on ne peut pas concevoir de plus grand est d'une manière tellement véritable que l'on ne peut pas penser qu'il n'est pas » (*op. cit.*, chap. III ; trad. A. Koyré, Paris, J. Vrin, p. 15). La manière d'être de Dieu, qui rend sa non-existence inconcevable, c'est la « grandeur » absolue de son être, en d'autres termes : son infinité dans l'ordre de l'être. C'est pourquoi saint Anselme aboutit à la formule que reprendra plus tard Malebranche : « Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est. Amplius, si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. » « Par conséquent, s'il peut être conçu comme existant, nécessairement il est. Bien plus, si seulement il peut être pensé, il est nécessairement. » *Liber apologeticus* cap. i ; trad. A. Koyré, p. 73. C'est la source directe de la formule : « Si donc on y pense, il faut qu'il soit. » Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. IV, chap. II, art. 3. Voir plus loin, p. 61, note 1.

preuve que Dieu existe, mais ce peut être la donnée initiale de cette preuve, car l'on peut essayer de démontrer que la nécessité même d'affirmer Dieu postule, comme sa seule raison suffisante, l'existence de Dieu. Ce que saint Anselme n'a fait que pressentir, d'autres devaient nécessairement en venir à le mettre en lumière. Saint Bonaventure, par exemple, a très bien vu que la nécessité de l'être de Dieu *quoad se* est la seule raison suffisante concevable de la nécessité de son existence *quoad nos*. Que celui qui veut contempler l'unité de l'essence divine, dit-il, fixe d'abord le regard sur l'être même : *in ipsum esse*, et qu'il voie que l'être même est en soi si absolument certain qu'il ne peut pas être pensé comme n'étant pas : *et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse*[1]. Toute la métaphysique bonaventurienne de l'illumination est derrière ce texte, prête à expliquer par une irradiation de l'être divin sur notre pensée la certitude que nous avons de son existence. C'est encore une autre théorie de la connaissance, mais non moins soigneusement élaborée, qui justifie la même conclusion chez Duns Scot. Selon lui, l'objet propre de l'intellect est l'*être;* comment donc pourrions-nous douter de ce que l'intellect affirme de l'être avec une évidence plénière, c'est-à-dire l'infinité et l'existence[2] ? Enfin, si l'on sort du moyen âge

1. Saint BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. v, n. 3. — Le même théologien a très clairement formulé ce caractère propre de la notion chrétienne de Dieu : elle désigne un objet dont la non-existence est impensable. C'est un de ces cas dans lesquels la négation même d'une proposition implique son affirmation. Si je dis : il n'y a pas de vérité, il y a au moins cette vérité-là qui est vraie : donc on ne peut nier validement la vérité sans l'affirmer. Si je dis : Dieu n'est pas, comme ce dont j'affirme la non-existence est l'être même, j'affirme que l'Être est. C'est pourquoi saint Bonaventure a mis en évidence, mieux que quiconque, la connexion historiquement nécessaire de l'identification de Dieu et de l'être avec l'argument dit ontologique : « Est etiam illud verum certissimum secundum se, pro eo quod est verum primum et immediatissimum, in quo non tantum causa praedicati clauditur in subjecto, sed id ipsum est omnino esse, quod praedicatur, et subjectum quod subjicitur. Unde sicut unio summe distantium est omnino repugnans nostro intellectui, quia nullus intellectus potest cogitare aliquid unum simul esse et non esse ; sic divisio omnino unius et indivisi est omnino repugnans eidem, ac per hoc sicut idem esse et non esse, simul summe esse et nullo modo esse est evidentissimum in sua falsitate ; sic primum et summum ens esse est evidentissimum in sua veritate. » Saint BONAVENTURE, *De mysterio Trinitatis*, qu. 1, art. 1, Resp. ; édit. QUARACCHI, t. V, p. 49. — « Hoc autem quod primo manifestum est de Deo, scilicet ipsius entitas, et quantum ad hoc non latet, sed patet ; et ideo non est dubitabile, sed indubitabile », *loc. cit.*, ad 9[m], p. 51.

2. DUNS SCOT, *Opus Oxoniense*, lib. I, dist. 2, qu. 1 et 2, sect. 2, art. 2, n. 2. — Duns Scot nie, en un certain sens, que l'existence de Dieu soit une vérité immédiatement évidente, un *per se notum ;* mais il ajoute que saint Anselme lui-même ne l'a pas crue telle, puisqu'il en donne une démonstration. Ajoutons que si Duns Scot fait place dans son système à l'argument de saint Anselme, c'est en en modifiant profondément le sens et le rapportant à sa propre métaphysique de l'être ; il ne l'accepterait pas sous la forme même que saint Anselme lui a donnée. Quant aux preuves de l'existence de Dieu chez

pour rejoindre l'origine de la philosophie moderne, avec Descartes et Malebranche, on constate que la découverte de saint Anselme continue de manifester sa fécondité. Chez Descartes, en particulier, on peut observer avec intérêt que les deux manières possibles de prouver Dieu à partir de son idée se trouvent successivement essayées. Dans la Ve Méditation, il tente de nouveau, à la suite de saint Anselme, le passage direct de l'idée de Dieu à l'affirmation de son existence, mais déjà la IIIe Méditation avait tenté de prouver l'existence de Dieu comme cause nécessaire de l'idée que nous avons de lui. Et c'est aussi la voie que suit Malebranche, pour qui l'idée de Dieu est en nous comme une empreinte laissée par Dieu même sur notre âme. Dans les remarquables textes où le philosophe de l'Oratoire, analysant notre idée générale, abstraite et confuse de l'être, montre qu'elle est le signe de la présence de l'Être même à notre pensée, il prolonge authentiquement l'une des voies suivies par la tradition philosophique chrétienne pour rejoindre Dieu : si Dieu est possible, il est réel ; si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit[1].

Quoi qu'il en soit de ses prolongements modernes, la pensée chrétienne et médiévale doit être considérée comme une dans son affirmation du primat métaphysique de l'être et dans l'affirmation de l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu qui en découle. Cette unité, dont l'importance est capitale, ne s'affirme pas seulement sur le principe, mais encore sur toutes les conséquences qui suivent nécessairement de là dans le domaine de l'ontologie. Nous verrons bientôt se dérouler quelques-unes des plus impor-

Duns Scot, elles devraient occuper une des toutes premières places dans une histoire de la philosophie chrétienne, car elles sont immédiatement fondées sur l'idée d'être et ses propriétés essentielles : la causalité et l'éminence. *Op. Oxon.*, *loc. cit.*, édit. QUARACCHI, n. 244, t. I, p. 201 et suiv.

1. On voit bien la continuité de la tradition chrétienne chez Malebranche : « ARISTE. — Il me semble que je vois bien votre pensée. Vous définissez Dieu comme il s'est défini lui-même en parlant à Moïse : *Dieu, c'est celui qui est (Exod.*, III, 14).... l'être sans restriction, en un mot. L'Être, c'est l'idée de Dieu ; c'est ce qui le représente à notre esprit tel que nous le voyons en cette vie. — THÉODORE. — Fort bien... Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même ; car rien du fini ne peut représenter l'infini. Si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit. *Tel* être, quoique connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'Être sans l'être ». MALEBRANCHE, *Entretiens métaphysiques*, II, 5. Il va de soi que la vision en Dieu n'est pas déduite de la Bible, mais même l'interprétation personnelle que Malebranche donne de l'argument de saint Anselme se relie au texte de l'*Exode*. — Fénelon, sans se solidariser avec la métaphysique de Malebranche, et se réclamant bien plutôt de la *Ve Méditation* de Descartes, relie non moins fortement la preuve à l'idée d'être : « Il faut donc ou nier absolument que nous ayons aucune idée d'un être nécessaire et infiniment parfait, ou reconnaître que nous ne le saurions jamais concevoir *que dans l'existence actuelle qui fait son essence.* » FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, 2e partie, chap. II, 3e preuve.

tantes, spécialement en ce qui concerne les relations du monde à Dieu. Au contraire, l'accord ne s'est jamais fait jusqu'à ce jour sur la légitimité d'une preuve de l'Être par l'idée que nous avons de lui. Parmi les philosophes chrétiens, ceux qui suivent la tradition de saint Anselme tendent toujours à considérer cette preuve comme la meilleure, ou même parfois comme la seule possible. Mais eux-mêmes semblent travaillés par une double préoccupation et, pour ainsi dire, sollicités par une double virtualité : ou bien faire fond sur la valeur ontologique de l'évidence rationnelle, et l'on soutient alors, comme le saint Anselme du *Proslogion* ou le Descartes de la Ve Méditation, qu'une existence réelle correspond nécessairement à l'affirmation nécessaire d'une existence ; ou bien construire une ontologie sur le contenu objectif des idées, et l'on induit alors l'existence de Dieu comme seule cause concevable de son idée, voie que saint Augustin et le saint Anselme du *De veritate* ont ouverte et dans laquelle se sont engagés à leur suite saint Bonaventure, Descartes et Malebranche. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la valeur respective de ces deux méthodes, d'autant plus qu'il nous va falloir bientôt les comparer avec une troisième ; mais il me sera peut-être permis d'indiquer que, pour des raisons qui apparaîtront mieux plus tard, c'est la voie de saint Augustin et de saint Bonaventure qui me semble de beaucoup la meilleure. Prouver que l'affirmation de l'existence nécessaire est analytiquement impliquée dans l'idée de Dieu, c'est, selon la remarque de Gaunilon, prouver que Dieu est nécessaire, s'il existe, mais ce n'est pas prouver qu'il existe[1]. Au contraire, la question de savoir quelle est la raison suffisante d'un être capable de concevoir l'idée d'être et d'y lire l'inclusion nécessaire de l'existence dans l'essence est une question qui reste ouverte dans toute épistémologie quelle qu'elle soit. Construire une métaphysique sur la présence en nous de l'idée de Dieu demeure donc une entreprise toujours légitime, pourvu qu'elle ne se pose pas comme une déduction *a priori* à partir de Dieu, mais comme une induction *a posteriori* à partir du contenu de l'idée que nous avons de lui. Peut-être ne serait-il pas impossible de montrer qu'en ce sens la méthode thomiste est nécessaire pour amener la méthode augustinienne à la pleine conscience de son caractère propre et des conditions légitimes de son exercice, mais c'est un point qui ressortira de lui-même lorsque nous aurons considéré à part la voie vers Dieu suivie par saint Thomas d'Aquin.

1. Gaunilon, *Liber pro insipiente*, 7 ; *Pat. lat.*, t. 158, c. 247-248.

CHAPITRE IV

LES ÊTRES ET LEUR CONTINGENCE

Si ce que nous avons dit est exact, la révélation chrétienne exerça une influence décisive sur le développement de la métaphysique, en y introduisant l'identification de Dieu et de l'Être. Or cette première décision impliquait une modification corrélative de notre conception de l'Univers. Si Dieu est l'Être, il n'est pas seulement l'être total : *totum esse;* comme on vient de le voir, il est encore l'être véritable : *verum esse* ; ce qui signifie que le reste n'est que de l'être partiel et ne mérite même pas véritablement le nom d'être[1]. Voilà donc tout ce qui nous semble au premier abord constituer la réalité par excellence : le monde de l'étendue et du mouvement qui nous entoure, rejeté dans la pénombre de l'apparence et relégué dans la zone inférieure d'une quasi-irréalité. On ne saurait assez insister sur l'importance de ce corollaire et je voudrais aujourd'hui en marquer au moins la signification essentielle.

Que la réalité sensible ne soit pas la réalité véritable, ce n'est assurément pas une révélation apportée par le Christianisme. Tout le monde se souvient de Platon et de la manière dont il subordonne les êtres à leurs Idées. Immuables, éternelles, nécessaires, les idées sont, au lieu que, muables, périssables, contingentes, les choses sont comme si elles n'étaient pas. Tout ce qu'elles ont d'être leur vient de ce qu'elles participent aux idées ; mais elles

1. « ... cum ad sanctum Moysen ita verba Dei per angelum perferantur, ut quaerenti quod sit nomen ejus, qui eum pergere praecipiebat ad populum Hebraeum ex Aegypto liberandum, respondeatur : *Ego sum qui sum; et dices filiis Israël, qui est misit me ad vos (Exod.,* III, 14) ; tanquam in ejus comparatione qui vere est quia incommutabilis est, ea quae mutabilia facta sunt non sint. Vehementer hoc Plato tenuit, et diligentissime commendavit. Et nescio utrum hoc uspiam reperiatur in libris eorum qui ante Platonem fuerunt, nisi ubi dictum est, *Ego sum qui sum ; et dices eis, Qui est misit me ad vos* ». S. AUGUSTIN, *De civ. Dei,* VIII, 11 ; *Patr. lat.,* t. 41, col. 236. Par une singulière illusion de perspective, Augustin attribue cette doctrine à Platon qui, selon lui, l'aurait trouvée dans la Bible. La mutabilité est si inséparable de la contingence ontologique dans sa pensée, qu'il ne peut imaginer qu'ayant eu la première idée, Platon n'ait pas eu aussi la deuxième.

ne participent pas qu'aux idées, puisque leurs formes transitoires ne sont que des reflets projetés par les idées sur un receptacle passif, sorte d'indétermination prise entre l'être et le non-être, qui vit d'une vie misérable et précaire, et dont les flux et reflux, comme ceux d'un immense Euripe, communiquent aux reflets des idées qu'ils entraînent sa propre indétermination. Tout ce qu'a dit Platon à ce sujet est vrai pour un chrétien, mais d'une vérité beaucoup plus profonde que Platon lui-même ne l'a jamais pensé et, en un certain sens, d'une vérité autre. Ce qui distingue les philosophies chrétiennes de l'hellénisme, c'est précisément qu'elles se fondent sur une idée de l'être divin, à laquelle Platon ni Aristote ne se sont jamais élevés.

A partir du moment où l'on dit que Dieu est l'Être, il est clair qu'en un certain sens Dieu seul est. Admettre le contraire, c'est s'engager à soutenir que tout est Dieu, ce que la pensée chrétienne ne saurait faire, non seulement pour des raisons religieuses, mais aussi pour des raisons philosophiques, dont la principale est que, si tout est Dieu, il n'y a pas de Dieu. En effet, rien de ce qui nous est directement connu ne possède les caractères de l'être. D'abord les corps ne sont pas infinis, puisque chacun d'eux est déterminé par une essence qui le limite en le définissant. Ce que nous connaissons est toujours tel ou tel être, jamais l'Être, et même en supposant effectué le total du réel et du possible, aucune sommation d'êtres particuliers ne pourrait reconstituer l'unité de ce qui est, purement et simplement. Mais il y a plus. A l'*Ego sum qui sum* de l'Exode correspond exactement cette autre parole de la Bible : *Ego Dominus et non mutor* (*Malach.*, III, 6). Et, en effet, tous les êtres connus de nous sont soumis au devenir, c'est-à-dire au changement ; ce ne sont donc pas des êtres parfaits et immuables comme l'est nécessairement l'Être même[1]. En ce sens, il n'y a pas de fait ni de problème plus important pour la pensée chrétienne que celui du mouvement, et c'est parce que la philosophie d'Aristote

1. L'immutabilité de Dieu se déduit immédiatement du texte de l'*Exode*: « *Dixit ergo eis Jesus: Amen, amen dico vobis*, id est, in veritate assero ; *antequam Abraham fieret*, sicut creatura in esse producitur ; *ego sum*. Non dicit : ego factus sum, quia esse non coepit ; non dicit ; ego fui, quia esse ejus non transit in praeteritum. Ideo dicitur Exodi tertio : « *Ego sum, qui sum* », quia esse ejus est increatum et intransibile. » Saint Bonaventure, *Com. in Joan.*, VIII, 82 ; édit. Quaracchi, t. VI, p. 371. — « Sum, hoc enim proprie potest dicere solus Deus, cujus essentia non mutatur ; Malachiae tertio : *Ego enim Dominus et non mutor;* et Exodi tertio : *Ego sum, qui sum. Ait: sic dices filiis Israël: Qui est misit me ad vos*, quasi dicat : ego sum qui solus proprie sum, nec habens de vanitate annexum. » Saint Bonaventure, *Dominica III adventus*, Sermo XIV ; édit. Quaracchi, t. IX, p. 73.

est essentiellement une analyse du devenir et de ses conditions métaphysiques, qu'elle est elle-même devenue et restera toujours partie intégrante de la métaphysique chrétienne.

On s'étonne parfois de voir saint Thomas d'Aquin commenter jusqu'en sa lettre même la physique d'Aristote et subtiliser sur les notions d'acte et de puissance comme si le sort de la théologie naturelle s'y trouvait lié. C'est qu'il s'y trouve, en un certain sens. La langue d'Aristote est une langue bien faite, et c'est pourquoi les concepts qu'elle exprime forment une science ; mais on peut toujours retrouver sous les expressions techniques dont il use la réalité même dont il parle, et cette réalité est presque toujours celle du mouvement. Nul, plus clairement que lui, n'en a discerné le caractère mystérieux sous sa familiarité même. Tout mouvement implique de l'être, car s'il n'y avait rien, rien ne pourrait se mouvoir, et le mouvement est donc toujours celui de quelque chose qui se meut. D'autre part, si ce qui se meut était pleinement, il ne serait pas en mouvement, car changer, c'est acquérir de l'être ou en perdre. Pour devenir quelque chose, il faut d'abord ne pas l'avoir été, et il faut parfois cesser d'être autre chose, si bien que se mouvoir, c'est l'état de ce qui, sans n'être que néant, n'est cependant pas plénièrement l'être. M. Bergson accuse Aristote et ses successeurs d'avoir *réifié* le mouvement et de l'avoir morcelé en une série d'immobilités successives. Rien n'est moins certain, et c'est confondre Aristote avec Descartes, qui, sur ce point précis, en est la négation même. Tout l'aristotélisme médiéval, passant au-delà de la suite même des états du mobile, voit dans le mouvement un certain *mode d'être*, c'est-à-dire, au sens fort, une certaine manière d'exister, métaphysiquement inhérente à l'essence de ce qui existe ainsi et, par conséquent, inséparable de sa nature. Pour que les choses changent, ce que nous voyons qu'elles font, il ne suffit pas que, stables en elles-mêmes, elles passent d'un état à un autre, comme le corps se déplace d'un lieu à l'autre lieu sans cesser d'être ce qu'il est dans la physique de Descartes ; il faut au contraire que, comme dans la physique d'Aristote, même le déplacement local d'un corps marque la mutabilité intrinsèque du corps qui se déplace, de sorte que, sous un certain rapport, la possibilité de cesser d'être où il est, atteste la possibilité de cesser d'être ce qu'il est.

C'est cette expérience fondamentale qu'Aristote s'efforce de formuler en disant que le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance. C'est une définition dont, depuis Descartes, il est admis que l'on a le droit de se moquer ;

et celle de Descartes semble assurément beaucoup plus claire, mais c'est peut-être, comme l'a bien vu Leibniz, parce qu'elle ne définit aucunement le mouvement. Ce n'est pas la définition d'Aristote qui est obscure, c'est le mouvement même qu'elle définit : ce qui est acte, puisqu'il est, mais qui n'est pas actualité pure, puisqu'il devient, et dont cependant la potentialité tend à s'actualiser progressivement, puisqu'il change. Lorsqu'on dépasse ainsi les mots pour atteindre les choses, on ne peut pas ne pas voir que la présence du mouvement dans un être est révélatrice d'un certain manque d'actualité.

On aperçoit sans doute déjà en quoi cette analyse du devenir pouvait intéresser des penseurs chrétiens et pourquoi les philosophes du moyen âge lui ont attribué une telle importance. Pourtant, chose digne de remarque, c'est aussi l'un des points où l'on voit le mieux comment la pensée chrétienne a dépassé la pensée grecque en approfondissant les notions mêmes qui leur sont communes. En lisant dans la Bible l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu, les philosophes chrétiens ne pouvaient pas ne pas voir que l'existence n'est identique à l'essence en rien d'autre que Dieu. Or, à partir de ce moment, le mouvement cessait de signifier seulement la contingence des modes d'être, ou même la contingence de la substantialité des êtres qui se font ou se défont selon leurs participations changeantes à l'intelligible de la forme ou de l'idée ; il signifiait la contingence radicale de l'existence même des êtres en devenir. Dans le monde éternel d'Aristote, qui dure en dehors de Dieu et sans Dieu, la philosophie chrétienne introduit la distinction de l'essence et de l'existence. Non seulement il reste vrai de dire que, Dieu mis à part, tout ce qui est pourrait ne pas être ce qu'il est, mais il devient vrai de dire que, hormis Dieu, tout ce qui est pourrait ne pas exister[1]. Cette contingence

1. C'est, en effet, la contingence radicale de l'existence de ce qui n'est pas Dieu qu'exprime la distinction thomiste entre l'essence et l'existence. Il était inévitable que cette intuition fondamentale, contemporaine des origines mêmes de la pensée chrétienne dans sa substance, finît par trouver sa formule technique. Cette formule apparaît pour la première fois avec netteté chez Guillaume d'Auvergne : « Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam, tunc ipsum et ejus esse quod non est ei per essentiam duo sunt revera, et alterum accidit alteri, nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolubile in suam possibilitatem et suum esse » (cité par M.-D. Roland-Gosselin, *Le « de ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1926, p. 161 ; cet ouvrage est fondamental pour l'étude de la question et de son histoire). Comme la notion qu'exprime cette distinction est étroitement liée au Christianisme, qui lui-même approfondit la tradition juive, il ne faut pas s'étonner que, malgré ses efforts, saint Thomas n'ait pas éussi à trouver la distinction d'essence et d'existence chez Aristote (voir sur ce point

radicale imprime au monde qu'elle frappe un caractère de nouveauté métaphysique très important et dont la nature apparaît à plein lorsqu'on pose le problème de son origine.

Rien de plus connu que le premier verset de la Bible : « Au commencement, Dieu créa le Ciel et la Terre » (*Gen.*, I, 1). Ici encore, pas trace de philosophie. Dieu ne justifie pas plus par voie métaphysique l'affirmation de ce qu'il fait que la définition de ce qu'il est. Pourtant, quel accord métaphysique profond, nécessaire, entre ces deux affirmations sans preuves ! Si Dieu est l'Être, et le seul Être, tout ce qui n'est pas Dieu ne peut tenir que de lui seul son existence. Par une sorte de bond soudain, voilà toute la contingence grecque dépassée et rejointe, sans philosophie, à sa racine métaphysique ultime[1]. En livrant dans cette formule si simple le

les excellentes pages de A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1931, chap. V, art. 2, p. 133-147). Dans un monde éternel et non créé, comme celui du philosophe grec, l'essence est éternellement réalisée et ne saurait être conçue que comme réalisée. Il importe donc de comprendre que la distinction réelle d'essence et d'existence, si elle ne se formule nettement qu'à partir du XIIIe siècle, est alors une nouveauté philosophique dont on peut dire qu'elle était virtuellement présente dès le premier verset de la *Genèse*. Dans un être créé, si simple soit-il, fût-il même une forme séparée et subsistante comme l'Ange, l'essence ne contient pas en soi la raison suffisante de son existence ; il faut qu'il la reçoive ; donc son essence est réellement distincte de son existence. Cette composition radicale, inhérente à l'état de créature, suffit à distinguer tout être contingent de l'Être lui-même (cf. saint Thomas d'Aquin, *Quodlibet*, II, art. 4, ad 1m : « Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse... »). L'expression *accidit*, qui pourrait faire confondre la pensée de saint Thomas avec celle d'Avicenne, doit être entendue dans le sens que lui donne saint Thomas lui-même. Elle ne signifie pas que l'essence est une chose qui, sans l'existence, n'existerait pas ; car que serait cette *chose qui n'existerait pas ?* Elle signifie que l'existence actuelle du possible réalisé n'appartient à ce possible qu'en vertu de l'action créatrice qui lui confère l'existence. M. A. Forest a très exactement marqué où se trouve le nœud de la question, et par là même ce qui confère à la solution thomiste son sens véritable : « L'essence ne désigne pas chez saint Thomas, à la façon d'Avicenne, une nature qui pourrait être saisie comme telle, indépendamment de son rapport à l'existence ; ce qui sépare ici les deux philosophes, c'est la doctrine de la nécessité grecque d'une part, de la liberté chrétienne d'autre part » (*op. cit.*, p. 154. Cf. p. 161). En d'autres termes, la composition réelle d'essence et d'existence n'implique pas que Dieu puisse faire subsister des essences qui n'existeraient pas, ou retirer aux êtres qu'il a créés leur existence pour ne leur laisser que leur essence — hypothèses, en effet, absurdes — mais qu'il aurait pu ne pas les créer et qu'il ne lui serait pas impossible de les annihiler. Ainsi : « d'une façon générale, la distinction d'essence et d'existence est en rapport avec la doctrine de la création » (*op. cit.*, p. 162). Cette formule est la vérité même, et je ne vois guère à ajouter à la démonstration qu'en donne M. A. Forest, sinon de rattacher le tout à l'Exode.

1. Sur le sens du pluriel *Elohim*, voir A. Lods, *Israel*, p. 290-293. Les hébraïsants ne s'accordent pas complètement sur le caractère primitif du monothéisme juif, ni sur le sens exact que peut avoir eu la notion de création dans le récit biblique (voir M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, Gabalda, 1905 ; P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. West., Aschendorff, 2e édit., 1926). En tout cas, il est certain que l'idée de création a exercé une influence profonde sur la pensée d'Israël à partir du VIe siècle, et nous en donnerons des preuves dans la

secret de son action créatrice, il semble que Dieu donne aux hommes un de ces mots d'énigme longtemps cherchés, dont on est sûr d'avance qu'ils existent, qu'on ne les trouvera jamais à moins qu'on ne nous les donne, et dont l'évidence s'impose pourtant avec une force invincible aussitôt qu'on nous les a donnés. Le Démiurge du *Timée* est si proche du Dieu chrétien que tout le moyen âge verra dans son activité comme une ébauche de l'œuvre créatrice ; pourtant, il donne tout à l'univers, sauf l'existence même[1]. Le Premier Moteur immobile d'Aristote est

suite de cette étude, particulièrement à propos de l'idée de providence. Les chrétiens l'ont trouvée, non seulement affirmée, mais définie dans le livre II des *Macch.*, 7, 28. Ce que les philosophes chrétiens ont fait, c'est donc d'élaborer philosophiquement une donnée religieuse dont, à l'époque où ils l'ont reçue, l'interprétation était depuis longtemps fixée. Voir l'utilisation du texte des *Macch.*, dans ORIGÈNE, *In Joan. Comm.*, I, 17, 103 ; dans ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, t. 478, p. 174. — On peut observer, pour ainsi dire *in vivo*, le passage de l'ordre de la révélation à l'ordre de la connaissance dans ce texte émouvant de saint Augustin : « Audiam et intellegam, quomodo *in principio* fecisti *coelum et terram*. Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. Nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet... Sed unde scirem, an verum diceret ? Quod et si et hoc scirem, num ab illo scirem ? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec graeca, nec latina, nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret : « verum dicit » et ego statim certus confidenter illi homini tuo : « verum dicis ». Saint AUGUSTIN, *Confess.*, XI, 3, 5. A la vérité promulguée du dehors par la révélation répond au dedans la lumière de la vérité rationnelle. La foi *ex auditu* éveille immédiatement une résonance consonante dans la raison.

1. Saint Bonaventure n'hésite pas sur ce point : « Nisi tu sentias, quod totalitas rerum ab ipsa (essentia divina) procedit, non sentis de Deo piissime. Plato commendavit animam suam *factori*, sed Petrus commendavit animam suam *Creatori*. » *In Hexaem.*, IX, 24 ; édit. QUARACCHI, t. V, p. 376.

Saint Bonaventure aurait contre lui l'opinion de M. A. E. Taylor (*Plato*, p. 442-444), qui soutient, au contraire, que le Démiurge « est un créateur au sens plein du terme ». Il semble entendre surtout par là, dans les pages où nous renvoyons, que le monde platonicien n'est pas un univers éternel comme celui d'Aristote, mais qu'il a commencé avec le temps comme le monde chrétien. M. A. E. Taylor ne nous dit pas s'il irait jusqu'à attribuer à Platon la création du monde au sens chrétien de don de l'être par l'Être. Il le ferait probablement, parce que, selon lui, le Démiurge ne travaille pas sur une matière préexistante, ce que nous appelons matière n'étant que non-être aux yeux de Platon (A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 79 et p. 493). — En un autre sens, Jowett emploie constamment le mot création dans sa traduction du *Timée*, mais, en disant que « les éléments se meuvent de façon désordonnée avant que l'œuvre de création ne commence » (*op. cit.*, p. 391), il montre bien que sa création est une pseudo-création, puisque l'existence des éléments la précède. — Selon P. E. More, au contraire : « La création ne pouvait pas être pour un philosophe grec — ce qu'elle devait être pour les chrétiens — l'évocation de quelque chose hors du néant par la simple parole *fiat*. En réalité, au sens où nous le prenons, création est bien plutôt une expression trompeuse de ce qui serait plus proprement l'acte de façonner ou de former. Pour Platon, la pensée d'un créateur et d'une créature impliquait nécessairement la présence d'une substance dont la créature soit tirée » (P. E. MORE, *The religion of Plato*, p. 203). — Il faut avouer que l'on simplifie à l'excès la pensée de Platon en lui attribuant sans plus l'admission d'une matière increéée, dont le nom même ne se rencontre pas dans ses œuvres. Pourtant, il est difficile de s'expliquer

bien aussi, en un certain sens, le père et la cause de tout ce qui est, et c'est pourquoi saint Thomas ira jusqu'à écrire : *Plato et Aristoteles pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse.* Jamais pourtant saint Thomas n'attribue la notion de création au Philosophe, et s'il n'a pas une seule fois usé de cette expression pour qualifier sa doctrine de l'origine du monde, c'est qu'en effet le premier principe de tout l'être, tel que Platon et Aristote l'ont conçu, explique intégralement pourquoi l'univers est ce qu'il est, mais non pourquoi il est[1].

l'activité ordonnatrice du Démiurge sans admettre que ce qu'il façonne sur le modèle des Idées soit quelque chose — quoi que d'ailleurs ce puisse être. Cet élément autre que l'Idée, quelle en est l'origine ? Nulle part Platon ne dit que le Démiurge le crée, ni même qu'il le concrée avec la forme. Que ce soit un donné antérieur à son activité formatrice — ce que Platon dit, mais que l'on n'est pas obligé de prendre à la lettre, surtout dans un mythe — ou que ce soit un donné contemporain de cette activité créatrice, c'est toujours un donné. Il semble bien difficile par conséquent d'échapper à la conclusion qu'il y a dans l'univers platonicien un élément qui ne tombe pas sous les prises de l'action du Démiurge. Même en ne tenant pas compte de la relation du Démiurge aux Idées, son activité semble donc plutôt formatrice que créatrice. Voir les conclusions très fermes de A. Rivaud, *Timée* (dans Platon, *Œuvres complètes*, t. X), Paris, 1925, p. 36. — L'influence de Platon a été si profonde que Philon le Juif, qui aurait dû être le premier à développer une philosophie de la création *ex nihilo*, n'en a jamais conçu l'idée. Voir sur ce point les pénétrantes observations de M. É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2e édit., Paris, J. Vrin, 1925, p. 78-82. Il semble donc que la tradition religieuse juive n'ait porté ses fruits philosophiques qu'une fois greffée sur le tronc chrétien. Les premiers penseurs chrétiens ont eu le sentiment exact de la différence qui les séparait de Platon sur ce point. Partant de l'*Exode*, l'un d'eux définit Dieu comme l'Être : Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, et fait ensuite observer que l'artisan du *Timée* n'est pas le créateur de la Bible, parce qu'il lui faut un donné sur lequel exercer son activité : voir *Cohortatio ad Graecos*, XXI-XXII. Même réserve en ce qui concerne Platon chez Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, II, 4. Irénée combat encore la thèse platonicienne, mais telle qu'il la trouvait, déformée, chez les gnostiques : *Adversus Haereses*, II, 1-3.

1. Saint Thomas d'Aquin, *In Phys.*, lib. VIII, lect. 2, n. 5. — Il ne pouvait être question de soulever dans une leçon le problème de l'interprétation de ce texte, non plus que des textes analogues qui se rencontrent chez saint Thomas (voir R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 54 et suiv.). On dit parfois que saint Thomas a attribué à Platon et Aristote l'idée de création, et l'on s'en étonne. En fait, saint Thomas n'a jamais eu cette illusion. En ce qui concerne Platon, aucun doute n'est possible. Dans un texte très net, il oppose les platoniciens à Aristote et au Christianisme, pour avoir admis une pluralité de principes de l'être universel (Dieu, matière, idées), au lieu d'admettre un principe unique ; on voit au même endroit qu'il a fort bien discerné la différence entre l'action *informatrice* des idées platoniciennes et l'action créatrice du Dieu chrétien : *Super lib. de causis*, XVIII, fin. En outre, saint Thomas note à plusieurs reprises que, selon certains interprètes, Platon considérait la matière comme incréée, d'où résulte qu'il n'en aurait pas l'idée ni celle des individus qui en dépendent : *Sum. theol.*, I, 15, 3, ad 4m. Enfin, il sait fort bien, ce qui va de soi, qu'Aristote a reproché à Platon de considérer les idées comme subsistant à part : *Sum. theol.*, I, 15, 1, ad 1m. Dans ces conditions, saint Thomas ne peut passer pour avoir ignoré que, dans le monde de Platon, il y a de l'être qui ne vient pas de celui de Dieu.

Il ne se trompe pas davantage sur le cas d'Aristote. Si l'on s'y est mépris, c'est faute

Moins conciliants dans la forme que saint Thomas, les Augustiniens du moyen âge se sont plu à marquer cette lacune de la philosophie grecque et parfois même à la lui reprocher avec

d'avoir observé que la source de tout ce qu'il dit à ce sujet se trouve chez saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VIII, 4 : « Fortassis enim qui Platonem, caeteris philosophis gentium longe recteque praelatum, acutius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi. » *Patr. lat.*, t. 41, col. 228-229. Saint Augustin dit donc que, peut-être, certains interprètes de Platon se sont élevés jusque-là. Il pense probablement, comme d'habitude, à Plotin, Proclus et peut-être Porphyre. Armé de ce texte, auquel il se réfère, saint Thomas reconstruit toute l'histoire du problème et la divise en trois étapes. 1° Les Anciens présocratiques, qui ne cherchent la cause que des transmutations accidentelles des corps et supposent que leur substance même n'a pas de cause. 2° Platon et Aristote, qui se posent le problème de la cause de la substance des corps. Ils admettent une matière, qui n'a pas de cause (« distinxerunt, per intellectum, inter formam substantialem et materiam, *quam ponebant incausatam* »), et une cause formelle universelle (Aristote), ou plusieurs (les Idées de Platon). L'un et l'autre (utrique) se sont donc élevés à la considération du principe universel qui fait que chaque être particulier non seulement est *telle* substance, mais *cette* substance ; ils ont atteint « principium totius esse », et l'on ne peut dire que le Dieu d'Aristote ne soit pas « causa substantiae coeli ». Mais on aurait dû prendre garde que jamais saint Thomas n'emploie le mot *creatio* à propos de Platon ni d'Aristote, car cette cause universelle de la substance des êtres n'est pas leur cause créatrice. 3° En effet, après Platon et Aristote, d'*autres* se sont élevés à la considération de la cause de l'*existence* même de ces substances : « Utrique igitur (*sc.* Platon et Aristote) consideraverunt ens particulari quadam consideratione (*sc.* une considération qui n'atteint qu'un aspect de l'être), vel inquantum est *hoc ens*, vel inquantum est *tale ens*. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Sed *ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens;* et consideraverunt causam rerum non solum secundum quod sunt *haec* vel *talia*, sed secundum quod sunt *entia*. Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt *talia*, per formas accidentales ; nec secundum quod sunt *haec*, per formas substantiales ; sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam causatam ab universali causa entium. *Sum. theol.*, I, 44, 2, Resp.

Si l'on résume ce texte décisif, il apparaît que saint Thomas accorde à Platon et Aristote la connaissance de la cause universelle de la substantialité des êtres, mais qu'il leur refuse d'avoir connu la cause de l'existence de ces substances. Le texte très clair de la Somme permet d'interpréter celui du *De potentia*, III, 5, Resp., qui nous renvoie précisément à saint Augustin, *De civit. Dei*, VIII, 4. Saint Thomas n'y change pas son histoire du problème. Il y note, comme autant d'étapes parcourues par la réflexion philosophique : 1° l'explication des mutations accidentelles ; 2° commencement d'explication des formes substantielles : « Posteriores vero philosophi... » ; 3° considération de l'être en général : « Posteriores vero Philosophi ut Plato, Aristoteles et *eorum sequaces*, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis ; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum (*De civit. Dei*, VIII, 4, non procul a fine). Cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit. » Saint Thomas attribue donc à Platon, Aristote *et leurs successeurs*, la position d'une cause universelle des choses, mais il ne dit pas que tous aient atteint la notion d'une cause créatrice. Puisqu'il se réfère au texte de saint Augustin, il faut entendre sa conclusion en fonction de ce texte, ce qui nous ramène à la doctrine de la Somme : pas de création chez Platon ni Aristote ; création, *fortassis*, dit saint Augustin, chez certains néo-platoniciens. Saint Thomas supprime le *fortassis* parce que, écrivant au XIII[e] siècle, il pense à Avicenne qui, lui, a certainement conçu Dieu comme le Dieu biblique : « Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum

amertume[1]. D'autres interprètes, surtout parmi les modernes, sans aller jusqu'à voir dans cette lacune la marque d'un vice congénital de l'aristotélisme, constatant qu'Aristote est demeuré complètement étranger à la notion de création[2], voient dans cet oubli un illogisme grave, qui le met en contradiction avec ses propres principes[3]. La vérité est peut-être plus simple encore, car ce qui manquait à Aristote pour concevoir la création, c'était précisément le principe. S'il avait su que Dieu est l'Être et qu'en lui seul l'existence est identique à l'essence, il serait en effet inexcusable de ne pas avoir pensé à la création. Une cause première qui est l'Être et qui n'est pas cause de l'être pour tout le reste, ce serait évidemment absurde. Il n'était pas besoin du génie métaphysique de Platon ou d'Aristote pour s'en apercevoir et si peu spéculatifs que l'on puisse supposer les premiers chrétiens, ils l'ont été suffisamment pour s'en rendre compte. Dès l'Épître de Clément, c'est-à-dire dès le premier siècle après Jésus-Christ, on voit apparaître l'univers chrétien, avec l'existence contingente qui lui est propre, car Dieu « a tout constitué par le verbe de sa majesté et il peut tout subvertir par son verbe » (*Epist. ad Corinth.*, XXVII, 4). Si modeste métaphysicien que soit l'auteur du *Pasteur d'Hermas*, il est assez spéculatif pour comprendre que le premier commandement de la Loi implique aussi la notion de création : « Avant tout, crois qu'il existe un Dieu unique, qui a tout créé et tout achevé, et tout fait passer du néant à l'existence ; il embrasse tout et rien

esse... Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae (*Metaph.*, VIII, 7, et IX, 4)... » *De potentia, ibid.* C'est seulement alors que l'on arrive à la notion de création proprement dite et elle se relie directement à la distinction de l'essence et de l'existence dans ce qui n'est pas Dieu. — La vraie position de saint Thomas dans la Somme a été très clairement notée par M. J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 2e édit., Paris, M. Rivière, 1930, p. 426.

1. Saint Bonaventure, par exemple, estime qu'Aristote « non pervenit ad hoc » ; voir É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924, p. 181-182. Parmi les historiens modernes, dont la méthode est naturellement plus rigoureuse que celle des penseurs médiévaux, on retrouvera le même point de vue dans le travail de J. Chevalier, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, Paris, F. Alcan, 1915, p. 183-189. — En sens contraire, voir Alex. Halensis, *Summa theologica;* édit. Quaracchi, t. II, n. 26, p. 37.

2. R. Jolivet, *Aristote et la notion de création*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XIX (1930), p. 218.

3. « Chose si étonnante que saint Thomas, et tant d'autres après lui, ont refusé de croire à ce formidable illogisme. Et cependant il est : nul texte formel, pas même une fugitive allusion, touchant l'acte créateur. Aristote a ignoré la création. » R. Jolivet, *art. cité*, p. 233. Ce travail est de beaucoup le plus serré que l'on puisse recommander sur la question. Les conclusions, fermes dans leur modération, en paraissent difficilement discutables.

ne peut l'embrasser » (*Mand.*, I, 1). Et nous ne sommes encore qu'au début du IIe siècle. A la même époque, l'*Apologie* d'Aristide tire une preuve de la création de la constatation même du mouvement, ébauchant ainsi ce que le thomisme développera au XIIIe siècle avec une technique plus rigoureuse, mais exactement dans le même esprit[1]. Et si l'on consent à descendre jusqu'à la fin du IIe siècle, on trouve dans la *Cohortatio ad Graecos* (XXII-XXIII) une critique directe du platonisme, avec son dieu artisan, mais non créateur, à la puissance duquel l'être même du principe matériel échappe. Rien de plus simple pour ces chrétiens, mais s'ils ont su ce qu'ont ignoré les philosophes, c'est simplement, comme le reconnaît sans difficulté Théophile d'Antioche (*Ad Autolyc.*, II, 10), parce qu'ils ont lu la première ligne de la Genèse. Ni Platon, ni Aristote ne l'ont lue, et toute l'histoire de la philosophie en a peut-être été changée. Assurément, on peut à loisir accumuler les textes où Platon pose l'Un à l'origine du multiple et Aristote le nécessaire à l'origine du contingent[2]. Mais en aucun cas la contingence métaphysique dont ils parlent ne saurait excéder l'unité et l'être auxquels ils pensent. Que la multiplicité du monde de Platon soit contingente par rapport à l'unité de l'Idée, la chose va de soi ; que les êtres du monde d'Aristote, entraînés de générations en corruptions par le flot incessant du devenir, soient contingents par rapport à la nécessité du premier moteur immobile, c'est également naturel ; mais que la contingence grecque dans l'ordre de l'intelligibilité et du devenir ait jamais atteint la profondeur de la contingence chrétienne dans l'ordre de l'existence, c'est ce dont nous n'avons aucun signe et ce que l'on ne pouvait songer à concevoir avant d'avoir conçu le Dieu chrétien. Produire l'être, purement et simplement, c'est l'action propre de l'Être lui-même[3]. On ne saurait atteindre la notion de création ni la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans ce qui n'est pas Dieu, tant que l'on admet quarante-quatre êtres en tant qu'êtres. Ce qui manque à Platon comme à Aristote, c'est l'*Ego sum qui sum.*

Cette conquête métaphysique marquait évidemment un progrès considérable pour la notion de Dieu, mais elle modifiait corrélativement, et de manière non moins profonde, la notion de l'univers tel qu'on l'avait conçu jusque-là. A partir du moment où le monde sensible est considéré comme le résultat d'un acte créateur, qui

1. Texte dans ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, t. 110, 111, p. 40.
2. Textes allégués par saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 44, 1, Resp.
3. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 44, 1, Resp.

non seulement lui a donné l'existence, mais la lui conserve en chacun des moments successifs de sa durée, il se trouve dans une dépendance telle qu'elle le frappe de contingence jusque dans la racine de son être. Au lieu d'être suspendu à la nécessité d'une pensée qui se pense, l'univers est suspendu à la liberté d'une volonté qui le veut. Cette vision métaphysique nous est aujourd'hui familière, car le monde chrétien n'est pas seulement celui de saint Thomas, de saint Bonaventure et de Duns Scot, c'est tout autant celui de Descartes, de Leibniz et de Malebranche ; nous ne nous rendons plus compte que difficilement du changement de perspective qu'elle suppose par rapport à la conception grecque de la nature. Pourtant, il est impossible d'y songer sérieusement sans en éprouver une sorte d'effroi. Par delà les formes, les harmonies et les nombres, ce sont les existences elles-mêmes qui ne se suffisent plus désormais ; cet univers créé, dont saint Augustin disait que de lui-même il penche sans cesse vers le néant, n'est à chaque instant sauvé du non-être que par le don permanent d'un être qu'il ne peut ni se donner ni se conserver. Il n'y a rien qui soit, rien qui se fasse, rien qui fasse, sans que son existence, son devenir et son efficience ne soient empruntés à la subsistance immobile de l'Être infini. Le monde chrétien ne raconte pas seulement la gloire de Dieu par le spectacle de sa magnificence, il l'atteste du fait même qu'il existe : « J'ai dit à toutes les choses qui entourent mes sens : parlez-moi de mon Dieu, vous qui ne l'êtes pas, dites-m'en quelque chose. Et toutes de s'écrier d'une voix forte : *c'est Lui qui nous a faites !* Pour les interroger, je les regarde et je n'ai qu'à les voir pour entendre leur réponse »[1]. *Ipse fecit nos;* la vieille parole du Psaume n'a jamais résonné pour les oreilles d'Aristote, mais saint Augustin l'a entendue et les preuves cosmologiques de l'existence de Dieu se sont trouvées transformées.

Puisque en effet le rapport du monde à Dieu revêt un aspect nouveau dans la philosophie chrétienne, il faut nécessairement que les preuves de l'existence de Dieu revêtent une signification nouvelle. Nul n'ignore que toute la spéculation des Pères de l'Église et des penseurs du moyen âge sur la possibilité de prouver Dieu à partir de ses œuvres se rattache directement à la fameuse parole de saint Paul dans l'*Épître aux Romains* (I, 20) : *invisibilia*

1. Saint AUGUSTIN, *Confess.*, lib. X, 6, 9. La réponse que saint Augustin prête à la nature est empruntée au *Psaume*, 99, 3. Le chapitre suivant (*Confess.*, X, 7, 10) rattache immédiatement la recherche de Dieu dans la nature à la parole de saint Paul que nous allons citer : *Rom.*, I, 20. Ainsi se marque, dans les textes mêmes et sans qu'on ait besoin de l'imaginer, l'unité interne de la révélation et de la philosophie chrétiennes.

Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Par contre, il ne semble pas que l'on ait prêté suffisamment attention à un fait, dont l'importance est pourtant capitale ; c'est qu'en se rattachant à saint Paul, tous les philosophes chrétiens se détachaient par là même de la philosophie grecque. Prouver l'existence de Dieu *per ea quae facta sunt*, c'est s'engager d'avance à prouver son existence comme créateur de l'univers ; en d'autres termes, c'est admettre dès le début de la recherche que la cause efficiente qu'il s'agit de prouver par le monde ne peut en être que la cause créatrice et, par conséquent aussi, que la notion de création sera nécessairement impliquée dans toute démonstration de l'existence du Dieu chrétien.

Que telle soit bien la pensée de saint Augustin, on ne saurait en douter, puisque la célèbre montée de l'âme vers Dieu, au Livre X des *Confessions*, suppose que l'âme dépasse successivement toutes les choses qui ne se sont pas faites pour s'élever au créateur qui les a faites. Par contre, le langage aristotélicien dont use saint Thomas, ici comme ailleurs, semble avoir donné le change à d'excellents historiens sur le sens vrai des preuves cosmologiques ou, comme lui-même s'exprime, des « voies » qu'il suit pour établir l'existence de Dieu.

On remarquera d'abord que, pour lui comme pour tout penseur chrétien, le rapport d'effet à cause qui unit la nature à Dieu se pose dans l'ordre et sur le plan de l'existence même. Il n'y a pas de doute possible sur ce point : « Tout ce qui est, en un sens quelconque, tient nécessairement de Dieu son être. D'une manière générale, en effet, pour tout ce qui dépend d'un ordre, on constate que ce qui est premier et parfait dans un ordre quelconque est cause de ce qui lui est postérieur dans le même ordre. Par exemple le feu, qui est le plus chaud des corps, est cause de la chaleur des autres corps chauds, car l'imparfait tire toujours son origine du parfait, comme la semence vient des animaux ou des plantes. Or, nous avons montré précédemment que Dieu est l'être premier et absolument parfait ; il doit donc nécessairement être la cause qui fait être tout ce qui est »[1]. Les exemples sensibles dont use ici saint Thomas ne peuvent faire difficulté, car il est clair que, bien loin de requérir une matière préexistante pour s'exercer sur elle, l'action créatrice exclut toute supposition de ce genre. C'est comme acte premier de l'être que Dieu est cause des êtres ; la matière n'est que l'être en puissance, comment conditionnerait-elle l'activité

1. Saint Thomas d'Aquin, *Compendium theologiae*, I, cap. LXVIII.

de l'acte pur ?[1] En réalité, tout tombe sous le coup de l'acte créateur, et jusqu'à la matière même ; il faut donc admettre, avant toute causalité exercée par Dieu dans la nature, celle par laquelle il cause l'être même de la nature, et c'est pour cela que toutes les démonstrations chrétiennes de l'existence de Dieu par la cause efficiente sont en réalité autant de preuves de la création. On peut ne pas l'apercevoir à première vue, et pourtant la preuve par le premier moteur elle-même, la plus aristotélicienne de toutes, ne saurait recevoir une autre interprétation. *Movere praesupponit esse*[2] : que devient la preuve d'Aristote à la lumière de ce principe ?

Il y a du mouvement dans le monde, nos sens l'attestent. Or, rien ne se meut que dans la mesure où il est en puissance, rien ne meut que dans la mesure où il est en acte, et comme on ne peut pas être en puissance et en acte à la fois et sous le même rapport, il faut nécessairement que tout ce qui est en mouvement soit mû par un autre. Mais on ne peut remonter à l'infini dans la série des causes motrices et des choses mues, car alors il n'y aurait pas de premier moteur, ni par conséquent de mouvement. Il doit donc y avoir un premier moteur qui ne soit mû lui-même par aucun autre, et qui est Dieu[3]. Rien de plus purement grec, à première vue, qu'une telle argumentation : un univers en mouvement, une série hiérarchique de mobiles et de moteurs, un moteur premier qui, immobile lui-même, communique le mouvement à la série tout entière, n'est-ce pas là le monde même d'Aristote, à qui l'on sait d'ailleurs que la preuve est empruntée ?

Sans doute, c'est la cosmographie même d'Aristote, car la structure du monde de saint Thomas est physiquement indiscernable de celle du monde grec ; mais sous cette analogie physique, quelle différence métaphysique ! On aurait pu le deviner, au simple fait que les cinq voies thomistes se réclament expressément

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, cap. LXIX. — « Probat enim (Aristoteles) in II *Metaphys.*, quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus : unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid ejus actioni, quod non sit ab eo productum » *In Phys.*, lib. VIII, lect. 2, art. 4. On ne saurait dépasser plus clairement les conclusions d'Aristote au nom d'un principe aristotélicien.

2. « Ad cujus intellectum est sciendum quod prius est aliquod esse in se quam moveri in alterum. Unde movere praesupponit esse. Quod si ipsum sit subjacens motui, iterum oportebit praesupponi aliquod principium motus, et sic quousque deveniatur ad aliquod ens immobile, quod est principium movendi seipsum omnibus. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sup. libr. de Causis*, lect. XVIII.

3. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 2, 3, Resp.

du texte de l'Exode[1]. Du premier coup, nous sommes transportés sur le plan de l'Être. Chez Aristote, la Pensée qui se pense met en mouvement tous les êtres à titre de cause finale. Qu'en un certain sens l'Acte pur soit l'origine de toute la causalité efficiente et motrice que l'on trouve dans le monde, c'est certain, puisque si les causes motrices secondes n'avaient pas de fin dernière, aucune d'elles n'aurait de raison de mouvoir ni d'être mue, c'est-à-dire d'exercer sa motricité[2]. Pourtant, si le Premier Moteur donne aux causes d'être causes, ce n'est pas par une sorte d'action transitive qui donnerait aux causes secondes à la fois d'être et d'être causes. Il ne meut que par l'amour qu'il suscite, et cet amour même il le provoque sans l'inspirer. Lorsqu'on lit, dans les commentaires de la *Divine Comédie*, que le dernier vers du grand poème ne fait que traduire la pensée d'Aristote, on est bien loin de compte, car l'*amor che muove il Sole e l'altre stelle* n'a de commun que le nom avec le premier moteur immobile. Le Dieu de saint Thomas et de Dante est un Dieu qui aime, celui d'Aristote est un Dieu qui se laisse aimer ; l'amour qui meut le ciel et les astres, chez Aristote, est l'amour du ciel et des astres pour Dieu, au lieu que celui qui les meut chez saint Thomas et Dante est l'amour de Dieu pour le monde ; entre les deux causes motrices, il y a toute la différence qui sépare la cause finale de la cause efficiente. Et l'on doit aller encore plus loin.

A supposer même que le Dieu d'Aristote fût une cause motrice et efficiente proprement dite, ce qui n'est pas sûr, sa causalité tomberait sur un univers qui ne lui doit pas l'existence, sur des êtres dont l'être ne dépend pas du sien. En ce sens, il ne serait que le premier moteur immobile, c'est-à-dire le point d'origine de la communication des mouvements, mais il ne serait toujours pas le créateur du mouvement lui-même. Pour saisir la portée du problème, il suffit de se souvenir que le mouvement est à l'origine de la génération des êtres et que, par conséquent, la cause du mouvement générateur est la cause des êtres engendrés. Dans un monde comme celui d'Aristote, tout est donné, et le Premier

1. « Sed contra est quod dicitur, *Exod.*, III, 14, ex persona Dei : Ego sum, qui sum. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 2, 3.

2. On a soutenu que le Dieu d'Aristote meut l'univers comme cause efficiente : F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 576-577 (cf. R. MUGNIER, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris, J. Vrin, 1930, p. 113-114). Voir aussi en ce sens la discussion de M. J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 2e édit., p. 422-426. Il semble pourtant difficile de trouver un texte d'Aristote attribuant explicitement à Dieu une causalité efficiente transitive proprement dite.

Moteur, et les moteurs intermédiaires, et le mouvement, et les êtres que ce mouvement engendre. Si donc l'on admettait que le Premier Moteur fût la première des causes motrices qui meuvent par causalité transitive, l'être même du mouvement échapperait encore à sa causalité. Il en va tout autrement dans une philosophie chrétienne et c'est pourquoi, lorsqu'il veut démontrer la création, saint Thomas n'a rien de plus à faire que de rappeler la conclusion de sa preuve de Dieu par le mouvement. « Il a été montré par des arguments d'Aristote qu'il existe un premier moteur immobile que nous appelons Dieu. Or, dans un ordre quelconque, le premier moteur est cause de tous les mouvements de cet ordre. Puis donc que nous voyons un grand nombre d'êtres venir à l'existence en conséquence du mouvement du ciel, et que Dieu a été prouvé comme moteur premier dans cet ordre de mouvements, il faut que Dieu soit pour tous ces êtres la cause de leur existence »[1]. Il va de soi que si Dieu crée les choses du seul fait qu'il meut les causes qui produisent ces choses par leur mouvement, il faut que Dieu soit moteur en tant que créateur du mouvement. En d'autres termes, si la preuve par le premier moteur suffit à prouver la création il faut nécessairement que la preuve par le premier moteur implique l'idée de création ; or, l'idée de création est étrangère à la philosophie d'Aristote ; la preuve thomiste de l'existence de Dieu, même si elle ne fait que reproduire littéralement une argumentation d'Aristote, a donc un sens qui n'appartient qu'à elle et que le philosophe grec ne lui a jamais attribué.

Il en est à plus forte raison de même de la preuve par la cause efficiente et la même différence y sépare le monde grec du monde chrétien. Dans les deux univers, on rencontre la même hiérarchie de causes secondes subordonnées à une cause première, mais faute d'avoir dépassé le plan de l'efficience pour atteindre celui de l'être la philosophie grecque ne sort pas de l'ordre du devenir. C'est d'ailleurs pourquoi, si l'on y prend garde, Aristote peut subordonner à la première cause une pluralité de causes secondes immobiles comme la première, car si ces causes recevaient l'efficience qu'elles donnent, comment pourraient-elles être immobiles ? Mais elles peuvent et doivent être immobiles si, ne dépendant d'aucun être dans leur être, leur causalité trouve dans la première cause la cause de son exercice plutôt que celle de sa causalité. Il suffit, au contraire, d'ouvrir saint Thomas pour constater que sa preuve s'établit sur un plan tout différent, car la preuve de Dieu par la cause efficiente

1. Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, II, 6.

est chez lui la preuve type de la création. « Nous avons établi par une démonstration d'Aristote qu'il existe une première cause efficiente que nous appelons Dieu. Or, la cause efficiente produit l'être de ses effets. Donc Dieu est la cause efficiente de tout le reste »[1]. Impossible de dire plus clairement que, lorsqu'il s'agit de Dieu, cause efficiente signifie cause créatrice et que, prouver l'existence d'une première cause efficiente, c'est prouver l'existence d'une première cause créatrice. Il plaît à saint Thomas de se réclamer en cela d'Aristote ; rien de mieux, mais puisque l'efficience dont il est question ne porte pas sur le même aspect du réel dans les deux systèmes, il faut bien prendre son parti d'admettre que la preuve thomiste de Dieu par la cause efficiente signifie tout autre chose que celle d'Aristote[2]. Le problème qui se pose désormais, et qui restera posé pour toute la métaphysique classique, c'est le problème inintelligible aux grecs *de rerum originatione radicali*. Pourquoi, demandera Leibniz, y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Et c'est exactement la même question qui se pose encore, dans la philosophie chrétienne, sur le plan de la finalité.

Il est communément admis aujourd'hui que l'idée de finalité est définitivement éliminée par la science du système des idées ration-

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *ibid.* La preuve directe de la création donnée plus loin par saint Thomas, *op. cit.*, II, 15, s'appuie expressément sur ce chap. VI, où il établit « quod Deo competit esse aliis principium essendi ».

2. « Plus un effet est universel, plus sa cause est élevée, parce que plus sa cause est élevée, plus grand est le nombre des effets auxquels elle s'étend. Or, être est plus universel qu'être un... Il résulte de là qu'au-dessus de ce genre de causes qui agissent seulement en causant du mouvement et du changement, il y a cette cause qui est le premier principe de l'être, et nous avons prouvé que c'est Dieu. Donc Dieu n'agit pas seulement en causant le mouvement et le changement... » Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, II, 16. — Il est à peine besoin de rappeler que non seulement les augustiniens, mais aussi leurs adversaires irréconciliables, les averroïstes, ont eu claire conscience de la différence entre la pensée grecque et la pensée chrétienne sur ce point ; voir P. MANDONNET, *Siger de Brabant* (*Les philosophes belges*, VII), *De erroribus philosophorum*, p. 4, n. 4, et p. 8, n. 2. C'est même en partie le contresens commis sur la relation historique véritable de saint Thomas à Aristote qui explique dans une certaine mesure la suspicion des augustiniens à son égard. A force de mettre l'accent sur ce qu'il empruntait à Aristote et de ne faire que suggérer discrètement ce qu'il lui donnait, en ayant même parfois l'air de lui emprunter cela même qu'il lui donnait, saint Thomas se rendait difficile la tâche de montrer que les principes d'Aristote n'étaient pas liés chez lui aux conséquences qui en découlent chez Aristote. C'est pourquoi, ne discernant pas bien le sens nouveau qu'il conférait aux principes eux-mêmes, augustiniens et averroïstes n'ont d'abord vu dans sa doctrine qu'un aristotélisme qui n'ose pas aller jusqu'au bout de ses conclusions et comme un averroïsme honteux. On voit qu'il s'agit de tout autre chose. Ajoutons, enfin, qu'il est naturel que la pensée chrétienne ait été précédée sur ce terrain par la pensée juive, puisqu'elles ont la Bible en commun. Sur la doctrine de Maïmonide, voir l'important chap. II de A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 50-51.

nelles. C'est une question de savoir si l'élimination est aussi définitive qu'on l'imagine. Pour le moment, nous ne prétendons à rien d'autre que marquer le point précis sur lequel reposent les preuves de Dieu qui se fondent sur elle. Supposant qu'il y a de l'ordre dans le monde, on demande quelle est la cause de cet ordre. Sur quoi deux remarques s'imposent. D'abord, on ne demande pas d'admettre que l'ordre du monde soit un ordre parfait ; loin de là ; encore même que la somme de désordre l'emporterait de beaucoup sur celle de l'ordre, pourvu qu'il restât seulement une infime parcelle d'ordre, on aurait encore à en chercher la cause. Ensuite, on ne demande pas au spectateur de s'attendrir sur la merveilleuse adaptation des moyens aux fins et d'en détailler les subtilités avec la naïveté d'un Bernardin de Saint-Pierre. Que le finalisme se soit déconsidéré scientifiquement par la bonne volonté un peu sotte de certains de ses représentants, la chose est sûre, mais la preuve par la finalité n'est pas solidaire de leurs erreurs. Pour qu'elle joue, il suffit d'admettre que le mécanisme physico-biologique soit un mécanisme orienté. Sur quoi l'on demande d'où provient cette orientation du mécanisme ? Le tort des philosophes qui se posent cette question est de ne pas toujours discerner qu'elle en recouvre deux. L'une, qui ne conduit à rien, consiste à chercher la cause des « merveilles de la nature » ; mais, à supposer même qu'on ne se trompe pas sur ces merveilles, ce qui arrive souvent, on ne peut en aucun cas s'élever par là au-dessus d'un ingénieur en chef de l'univers, dont la puissance, aussi surprenante pour nous que celle du civilisé pour le non-civilisé, resterait pourtant une puissance de l'ordre humain. C'est à ce finalisme que s'oppose le mécanisme de Descartes, et c'est lui qui le justifie. Fabriquer un animal peut être difficile mais rien ne prouve *a priori* qu'il soit de la nature d'un animal de ne pouvoir être fabriqué. Descartes lui-même, ce prophète du machinisme, estimait qu'un ange au moins serait requis pour fabriquer des machines volantes : il constaterait aujourd'hui que les hommes les fabriquent en séries avec une aisance et une sûreté sans cesse accrues. La question n'est pas là, et c'est la deuxième qui est la vraie. Pas plus que la preuve par le premier moteur ne considère Dieu comme la Centrale d'énergie de la nature, la preuve par la finalité ne le considère comme l'ingénieur en chef de cette vaste entreprise. Ce qu'elle se demande exactement, c'est, s'il y a de l'ordre, quelle est la cause de l'être de cet ordre ? La fameuse comparaison de l'horloger n'a de sens que si l'on transcende le plan du faire pour atteindre celui du créer. De même que toutes les fois où nous constatons un arrangement dû à l'art, nous induisons

l'existence d'un artisan, seule raison suffisante concevable de cet arrangement, de même aussi, lorsque nous constatons, outre l'être des choses, celui d'un ordre entre les choses, nous induisons l'existence d'un ordonnateur suprême. Mais ce que nous prenons en considération, chez cet ordonnateur, c'est la causalité par laquelle il confère l'être à l'ordre, bien plus que l'ingéniosité d'un ordonnancement dont, trop souvent et peut-être même toujours, la nature exacte nous échappe. Descartes n'a pas tort de railler ceux qui, prétendant s'introduire au conseil de Dieu, se mêlent de légiférer en son nom, mais il n'est pas besoin de violer les secrets de sa législation pour connaître son existence ; il nous suffit qu'il y en ait une, car si elle est, elle est de l'être, c'est-à-dire soit du contingent, qui ne s'explique pas par lui-même, soit du nécessaire, qui, suffisant par soi, suffit en même temps à rendre raison du contingent qui en découle.

Pour qui conçoit nettement ce point, l'interprétation des preuves cosmologiques de l'existence de Dieu devient claire et l'on comprend pourquoi nous avons pu dire, que même lorsqu'ils récitaient la lettre d'Aristote, les philosophes chrétiens se mouvaient sur un plan différent du sien[1]. Pour faire mieux comprendre cette vérité, il suffit d'évoquer la controverse, célèbre au moyen âge, entre ceux qui admettent l'existence de preuves purement physiques de l'existence de Dieu, comme Averroès, et ceux qui n'admettent que des preuves métaphysiques de son existence, comme Avicenne. Averroès représente ici une tradition beaucoup plus voisine de la tradition grecque, car dans des univers comme ceux de Platon et d'Aristote, où Dieu et le monde s'affrontent éternellement, Dieu n'est que la clef de voûte du cosmos et son animateur ; il ne se pose donc pas comme le premier terme d'une série qui serait en même temps transcendant à la série. Avicenne, au contraire, représente la tradition juive la plus consciente d'elle-même, car son Dieu, qu'il nomme strictement et absolument le Premier, n'est plus le premier de l'univers, il est

1. « Saint Thomas n'a pas modifié la position des problèmes qui se posaient à lui ; on peut même dire d'une certaine façon que la solution de ces problèmes est restée la même. Il n'en reste pas moins, comme nous nous efforcerons de le montrer, qu'il y a sur ces questions une originalité véritable de la pensée thomiste ; cette originalité consiste à nos yeux dans l'affirmation de principes nouveaux qui viennent commander des solutions presque universellement acquises. » A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 46. C'est une autre manière de nuancer la même réponse que la nôtre. Nous allons, pour notre part, un peu plus loin : car s'il y a eu introduction de principes nouveaux, ou même simple approfondissement d'anciens principes, les positions anciennes se trouvent à leur tour approfondies et ne sont plus exactement les mêmes. Elles ont progressé, comme les principes.

premier par rapport à l'être de l'univers, antérieur à cet être et, par conséquent aussi, hors de lui. C'est pourquoi, à parler exactement, on doit dire que la philosophie chrétienne exclut par essence toute preuve uniquement physique de l'existence de Dieu, pour n'admettre que des preuves physico-métaphysiques, c'est-à-dire suspendues à l'Être en tant qu'être. Le fait que saint Thomas utilise en ces matières la physique d'Aristote ne prouve rien, si, comme nous venons de le dire, commençant en physicien, il termine toujours en métaphysicien ; on pourrait montrer bien plutôt que même son interprétation générale de la métaphysique d'Aristote transcende l'aristotélisme authentique, parce qu'en élevant la pensée à la considération de Celui qui est, le Christianisme a révélé à la métaphysique la nature vraie de son objet propre. Quand un chrétien définit avec Aristote la métaphysique comme la science de l'être en tant qu'être, on peut s'assurer qu'il l'entend toujours comme la science de l'Être en tant qu'Être : *id cujus actus est esse*, c'est-à-dire Dieu.

Il semble donc que, pour emprunter une expression de W. James, l'univers mental chrétien se distingue de l'univers mental grec par des différences de structure de plus en plus profondes. D'une part, un dieu qui se définit par la perfection dans l'ordre de la qualité : le Bien de Platon, ou par la perfection dans un ordre de l'être : la Pensée d'Aristote ; d'autre part, le Dieu chrétien qui est premier dans l'ordre de l'être et dont la transcendance est telle que, selon la forte parole de Duns Scot, lorsqu'il s'agit d'un premier moteur de ce genre, il faut être plus métaphysicien pour prouver qu'il est le premier que physicien pour prouver qu'il est moteur. Du côté grec, un dieu qui peut être cause de tout l'être, y compris son intelligibilité, son efficience et sa finalité, sauf de son existence même ; du côté chrétien, un Dieu qui cause l'existence même de l'être. Du côté grec, un univers éternellement informé ou éternellement mû ; du côté chrétien, un univers qui commence par une création. Du côté grec, un univers contingent dans l'ordre de l'intelligibilité ou du devenir ; du côté chrétien un univers contingent dans l'ordre de l'existence. Du côté grec, la finalité immanente d'un ordre intérieur aux êtres ; du côté chrétien, la finalité transcendante d'une Providence qui crée l'être de l'ordre avec celui des choses ordonnées[1].

1. Voir *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'hist. doctr. et littéraire du moyen âge*, II (1927), p. 98-99. — Nous avons essayé de prouver la thèse à propos de saint Thomas, parce que c'est à son propos qu'elle est le plus méconnue. Ce serait un jeu de la prouver à propos de Duns Scot. On sait sa méfiance à l'égard des preuves *physiques* de l'existence de Dieu ; son peu de goût pour la preuve par le premier

Ceci dit, nous pouvons essayer de répondre à une difficile question que l'on ne saurait peut-être ni élucider complètement, ni réussir à éviter. Faut-il dire qu'en dépassant la pensée grecque, la pensée chrétienne s'y oppose, ou simplement qu'elle la prolonge et l'achève ? Je ne vois, pour ma part, aucune contradiction entre les principes posés par les penseurs grecs de l'époque classique et les conclusions que les penseurs chrétiens en ont fait sortir[1]. Il semble au contraire

moteur tient précisément à ce qu'elle a trop l'air d'être une preuve physique. S'il s'agit d'un premier des moteurs naturels, ce n'est pas de Dieu qu'il s'agit ; si ce moteur est premier, non seulement dans l'ordre de la motricité, mais dans celui de l'être, c'est bien de Dieu qu'il s'agit, mais alors ce n'est plus au physicien, c'est au métaphysicien qu'il appartient de s'en occuper. Comme l'a dit Duns Scot dans une formule saisissante : « Comment le physicien prouverait-il qu'un moteur est premier, sans être en cela plus métaphysicien pour le prouver premier que physicien pour le prouver moteur » (*In Metaph.*, lib. VI, qu. 4 ; édit. Wadding, t. IV, p. 671) ? Le jour où il écrivit ces lignes, Duns Scot est allé jusqu'au fond de la philosophie chrétienne. Et cela lui est arrivé souvent. Il faut d'ailleurs ajouter que, pour le fond, sa doctrine ne contredit ici en rien celle de saint Thomas. On dirait plutôt qu'une philosophie chrétienne éclaire l'autre. La preuve qu'Aristote donne de l'existence du premier moteur est parfaitement à sa place dans sa *Physique*, lib. VII ; bien que son premier moteur ne soit pas un être *physique*, il peut être atteint directement comme cause du mouvement, qui est l'objet même de la physique. Chez saint Thomas, au contraire, la preuve se développe sur le plan de l'être, et c'est par conséquent une preuve toute métaphysique, la contingence du mouvement n'étant ici qu'un cas particulier et remarquablement évident de la contingence radicale de l'être créé. Pour s'en convaincre, il suffit de se souvenir que la preuve d'un premier moteur immobile, donc immuable, implique chez saint Thomas que cet être soit éternel, nécessaire, *habens esse per seipsum ;* d'où il suit : *quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse*, et enfin : *quod Deus est primum et perfectissimum ens, unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent* (voir *Compend. theologiae*, cap. LXVIII). Un tel premier moteur est évidemment plus métaphysique comme premier que physique comme moteur.

1. Le P. Laberthonnière a eu le sentiment très vif de l'élément de nouveauté radicale introduit dans l'histoire de la philosophie par la révélation chrétienne (L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, Lethielleux, 1904). Pour lui, cette nouveauté va jusqu'à une « opposition radicale » entre l'hellénisme et le christianisme (*op. cit.*, p. 9) ; cette opposition, qui éclate chez les Pères, semble s'atténuer au moyen âge par l'effort des penseurs chrétiens pour la pallier (*op. cit.*, p. 10-11). Qu'il y ait une opposition entre l'hellénisme et le christianisme sur le plan religieux, c'est la vérité même. Dans l'ordre religieux, le Christianisme est un commencement absolu ; mais il n'est pas sûr que cette révolution religieuse ait entraîné plus qu'un *progrès* philosophique ; les chrétiens n'ont jamais pensé qu'ils ne faisaient que compléter la religion grecque, mais ils ont toujours pensé qu'ils ne faisaient que compléter la philosophie grecque ; il peut donc y avoir eu nouveauté religieuse sans opposition philosophique, car les oppositions de conclusions, là où il y en a, se résolvent par approfondissement des principes. Une note plus juste semble avoir été donnée par H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, t. I, p. 47 : « Aristote n'a influé que sur la forme extérieure des œuvres de la scolastique qui, par le fond intime de sa pensée, se rapprochait infiniment des Pères de l'Église. » Et plus loin : « D'où il suit que nous pouvons considérer la philosophie scolastique comme la simple continuation de la philosophie des Pères » (*op. cit.*, p. 52). Cette fois, pourtant, ce serait trop peu dire, car Aristote a fourni aux penseurs du moyen âge toute une technique et des principes qui, sans atteindre la pleine conscience de leur propre valeur, étaient déjà des principes vrais. La pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais les vieilles outres étaient encore bonnes.

que, dès qu'on les déduit, ces conclusions apparaissent comme évidemment incluses dans ces principes, si bien que le problème devient alors de savoir comment les philosophes qui ont découvert ces principes ont pu méconnaître à ce point des conséquences nécessaires qui s'y trouvaient impliquées. C'est, me semble-t-il, qu'Aristote et Platon n'ont pas réussi à discerner le sens plein des notions qu'ils ont été les premiers à définir, parce qu'ils n'ont pas approfondi le problème de l'être jusqu'au point où, dépassant le plan de l'intelligibilité, il atteint celui de l'existence. Ils n'ont pas erré dans leurs questions, car c'est bien le problème de l'être qu'ils posaient et c'est pourquoi leurs formules restent bonnes ; la raison des penseurs du XIIIe siècle s'y retrouvait non seulement sans peine, mais avec joie, parce qu'elle y pouvait lire des vérités qu'elles contiennent, bien que ni Platon ni Aristote lui-même ne les y aient déchiffrées. C'est ce qui explique à la fois que la métaphysique grecque ait alors accompli des progrès décisifs et que ces progrès aient été réalisés sous l'impulsion de la révélation chrétienne : « L'aspect religieux de la pensée de Platon n'a été révélé dans toute sa force qu'à l'époque de Plotin, au IIIe siècle après Jésus-Christ ; celui de la pensée d'Aristote, pourrait-on dire sans paradoxe injustifié, ne l'a été qu'au moment où il fut mis en lumière par Thomas d'Aquin, au XIIIe siècle[1] ». Disons peut-être plutôt saint Augustin que Plotin, tenons compte en tout cas du fait que Plotin lui-même n'a pas ignoré le Christianisme, et nous pourrons conclure, que si la pensée médiévale a pu conduire la pensée grecque à son point de perfection, c'est à la fois parce que la pensée grecque était déjà vraie, et parce que la pensée chrétienne pouvait la vérifier plus complètement encore en vertu de son christianisme même. En posant le problème de l'origine de l'être, Platon et Aristote étaient sur la bonne voie, et c'est justement parce qu'ils étaient sur la bonne voie que les dépasser était un progrès. Dans leur marche vers la vérité, ils se sont arrêtés au seuil de la doctrine de l'essence et de l'existence, conçues comme réellement identiques en Dieu et réellement distinctes en tout le reste. C'est la vérité fondamentale de la philosophie thomiste et, peut-on dire, de la philosophie chrétienne tout entière, car ceux de ses représentants qui ont cru devoir en contester la formule s'accordent sur le fond pour en reconnaître la vérité[2]. Platon et Aristote ont construit une arche magnifique

1. Gilbert MURRAY, *Five Stages of Greek Religion*, 2e édit., New York, Columbia University Press, 1925, p. 7.

2. Entendue en ce sens, la distinction réelle de l'essence et de l'existence est essentielle, non seulement au thomisme, mais à toute métaphysique chrétienne. Elle

dont toutes les pierres montent vers cette clef de voûte, mais elle n'a été mise en place que grâce à la Bible et ce sont des chrétiens qui l'ont posée. L'histoire ne doit oublier ni ce que la philosophie chrétienne doit à la tradition grecque, ni ce qu'elle doit au Pédagogue divin. Ses lumineuses leçons semblent d'une évidence telle qu'il ne nous souvient pas toujours d'avoir été enseignés.

est partout présente chez saint Augustin (voir plus loin, chap. VI), quant au sens, bien que sans la formule. La formule elle-même a été critiquée, notamment par Suarez ; mais lorsqu'il critique cette formule, Suarez ne nie pas ce que l'on affirme en la posant, à savoir que Dieu seul est par soi et que rien d'autre ne tient de soi son existence. Pour s'initier au sens vrai de cette controverse, qui laisse intact le fond de la question, on consultera P. Descoqs, *Thomisme et suarézisme*, dans *Archives de philosophie*, col. IV, Paris, G. Beauchesne, 1926, p. 131-161, surtout p. 141 et suiv. (cf. *Thomisme et scolastique (Archives de philosophie*, vol. V), *ibid.*, 1927, p. 48-59 et 83-140). Si l'on entend la « distinction réelle » comme une distinction *physique* d'éléments combinables et séparables, scotistes et suaréziens ont raison de nier non seulement une distinction de ce genre entre l'essence et l'existence, mais même qu'elle ait été admise par saint Thomas (voir p. 74, note 1). Si on l'entend, au contraire, en un sens *métaphysique*, comme elle est entendue ici, nul philosophe chrétien ne nie ce que la formule affirme, même si l'on refuse la formule elle-même. C'est ce qu'indique avec raison le P. Descoqs, *art. cité* (*Arch. de philos*, vol. IV), p. 141-143, et ce qu'a établi le P. Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg (Suisse), 1911, surtout, cap. v, p. 33-37.

CHAPITRE V

ANALOGIE, CAUSALITÉ ET FINALITÉ

Tel qu'il vient d'être décrit, le rapport des êtres contingents à l'être nécessaire n'acquiert son sens plein pour la pensée que si l'on part de l'idée chrétienne de Dieu conçu comme Être. Mais on pourrait objecter que cette idée même, prise dans sa pureté, exclut jusqu'à la possibilité d'un rapport quelconque entre les choses et Dieu, pour la simple raison qu'elle rend l'existence même des choses impossible. Concédons par hypothèse que l'univers du changement tel qu'il nous est donné ne trouve pas en soi sa raison suffisante et que son existence postule celle de l'Être ; une fois l'Être lui-même ainsi posé dans son actualité pure, ne devient-il pas absurde d'imaginer l'existence de quelque chose qui ne serait pas lui ? Si Dieu n'est pas l'Être, comment expliquer le monde ? Mais si Dieu est l'Être, comment peut-il y avoir autre chose que lui ? Il n'y a qu'un Dieu, dit Leibniz, et ce Dieu suffit. Sans doute ; mais non seulement ce Dieu suffit, il se suffit. Peut-on sortir de ce dilemme ?

Remarquons d'abord que c'est un dilemme chrétien ; j'entends par là : un dilemme caractéristique de la métaphysique chrétienne et qui n'existe qu'en conséquence d'une réflexion rationnelle sur le donné révélé. L'univers grec et son interprétation ne soulevaient aucune difficulté de ce genre. Pour Platon et pour Aristote, le monde était donné en même temps que ses dieux ; ni l'un ni les autres ne prétendant à la possession exclusive de l'être, rien n'empêchait qu'ils fussent posés les uns dans l'autre et le problème de leur compossibilité n'existait pas. Il en va tout autrement dans un univers chrétien et l'on peut dire que le fait est reconnu même par les philosophes qui jugent une telle antinomie insoluble. Que l'on puisse hésiter entre l'affirmation d'un être nécessaire cause du monde et la négation d'un tel être, ou que l'on se juge contraint de poser à la fois l'affirmation et la négation de cet être[1], c'est un

1. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Transcendentale Elementarlehre, 4e Antinomie.

embarras auquel les Grecs n'ont jamais songé et que la pensée moderne n'éprouve que parce qu'elle se meut dans un univers chrétien.

Il importe ensuite d'observer le caractère abstrait, non réaliste, et par conséquent non chrétien, d'une telle difficulté. Si métaphysiques que soient les considérations développées dans les leçons précédentes, elles ne perdent cependant pas contact avec le réel. Que l'on parte de l'idée de Dieu conçue par l'homme, comme saint Anselme, ou de l'homme et du monde, comme saint Thomas, ce n'est pas de Dieu que l'on part, mais à lui que l'on arrive. Il ne faut donc pas dire que l'idée des êtres postule l'idée de l'Être et que l'idée de l'Être exclut celle des êtres, mais bien que les êtres, qui sont donnés comme des faits, ne trouvent leur raison suffisante que dans l'Être. Si la position simultanée des uns et de l'autre soulève une difficulté, on peut être sûr d'avance qu'elle n'est qu'apparente, puisque nous ne pouvons éviter ni de constater le fait, qui est réel, ni d'affirmer sa raison suffisante, qui est nécessaire. La quatrième antinomie de Kant n'est insoluble que dans un idéalisme critique ; pour un rationalisme réaliste, il est évident *a priori* que la solution existe et que l'on doit pouvoir trouver dans l'idée de Dieu la justification de la coexistence des créatures avec Dieu. Cette justification supposera d'abord que l'on puisse trouver une raison concevable de la production des êtres par l'Être et ensuite que la relation des êtres à l'Être puisse être présentée sous un aspect intelligible.

Pour résoudre la première difficulté, il nous faut nécessairement revenir au point central de tout le débat, l'idée chrétienne de Dieu, et montrer de quel jour nouveau elle éclaire la notion de cause. Ce n'est pas là chose facile, car la critique de l'idée de causalité transitive telle que l'ont développée les philosophies de Malebranche et de Hume nous la rendent à peu près inintelligible. Que le monde soit fait d'une série de connexions nécessaires dont le comment nous est donné mais dont le pourquoi nous échappe, c'est une position du problème aujourd'hui si naturelle qu'elle a pris l'aspect de l'évidence. Pour retrouver le sens de la notion médiévale de cause, il faut au contraire revenir à un réalisme qui peut sembler naïf et dont saint Thomas a donné une formule parfaitement claire : *causa importat influxum quemdam ad esse causati*[1]. Pour qu'il y ait causalité, au sens strict du terme, il faut qu'il y ait deux

1. Saint Thomas d'Aquin, *In Metaphys.*, lib. V, lect. 1, édit. Cathala, n. 751.

êtres, et que quelque chose de l'être de la cause passe dans l'être de ce qui en subit l'effet.

Le sens de cette conception ne peut se concevoir que si l'on comprend d'abord la relation profonde que les penseurs du moyen âge ont cru découvrir entre l'être et la causalité. Avant de pouvoir faire quelque chose, il faut l'être, car si l'action causale doit être conçue comme un don de soi à un sujet ou même comme l'invasion de ce sujet par une cause, il est clair que la cause ne pourra donner que ce qu'elle a ni s'établir en autrui que par ce qu'elle est. L'être est donc la racine même de la causalité. En outre, l'être ne rend pas seulement la causalité possible, il la requiert en quelque sorte, et c'est l'un des problèmes les plus difficiles auxquels les métaphysiciens classiques se soient heurtés que la détermination du rapport de l'être à son activité causale. Je n'ai nullement l'ambition de le résoudre, ni même la prétention d'en définir les termes avec une rigueur technique ; je voudrais seulement essayer d'en suggérer le sens à l'aide d'une comparaison et au prix d'une brève digression.

On reproche souvent aux philosophies médiévales leur anthropomorphisme naïf. Rien de plus naturel qu'un tel reproche venant d'esprits formés aux disciplines scientifiques et désireux de substituer partout la science à la philosophie ; mais quoique les scolastiques n aient pas tous été aussi ignorants des sciences qu'on l'imagine, leur ambition première n'était pas d'être des savants, mais plutôt des théologiens et des philosophes. Ce qu'ils se proposaient était la découverte des premiers principes et l'interprétation rationnelle de ces données élémentaires du réel qui, acceptées par le savant comme données pures, exigent pour le philosophe d'être expliquées. Ni l'être, ni le mouvement comme tel n'ont besoin d'être justifiés du point de vue de la science, mais ils doivent l'être du point de vue de la philosophie, et il en va de même pour la causalité. Lorsqu'un savant déclare que ces questions ne l'intéressent pas, il a raison en tant que savant. Et s'il dit que ce ne sont même pas là des questions, il a encore raison, en ce sens du moins que ce ne sont pas là des questions scientifiques. Et s'il ajoute, enfin, que l'anthropomorphisme est fatal à la science, il a une fois de plus raison, car c'est une méthode ruineuse lorsqu'on l'applique aux problèmes scientifiques, mais ce n'est pas une raison suffisante de conclure que l'anthropomorphisme est une méthode fatale à la philosophie.

C'est même le contraire qui est la vérité. Supposer que tous les phénomènes de la nature soient à l'échelle humaine est une grande naïveté. Croire que la finalité puisse être reconstruite *a priori* en

décrétant que les choses sont ce qu'il nous semblerait qu'elles dussent être pour assurer ce qui nous paraît le plus grand bien de l'homme, c'est encore pis, car non seulement la découverte de telles relations est infiniment hasardeuse, mais encore, à supposer même qu'elle fût possible, elle ne constituerait pas une explication scientifique. Il n'en reste pas moins vrai que l'univers est un système d'êtres et de relations entrelacés, dont l'homme fait partie. Or, si l'homme fait partie de la nature, on ne voit pas pourquoi le philosophe ne s'adresserait pas à l'homme pour la mieux concevoir. Il n'y a pas de raison *a priori* pour que ce qui est vrai de l'être humain soit faux des autres êtres, surtout si ce que l'on considère dans les uns et les autres est l'être même, ou les propriétés immédiates de l'être. C'est par là et en ce sens que cet anthropomorphisme si décrié, et dont le moyen âge a tant usé, reprend peut-être la valeur d'une méthode indispensable. Puisque je suis partie de la nature, et que l'expérience que j'ai de moi-même est un cas privilégié en raison de son immédiateté même, au nom de quel principe rationnel m'interdirais-je d'interpréter en fonction de la seule réalité que je connaisse du dedans celle que je ne connais que du dehors ? Le fondement de tout anthropomorphisme légitime, c'est que l'homme est le seul être en qui la nature prenne conscience d'elle-même, et c'est aussi dans ce principe que la notion médiévale de la causalité trouve son ultime justification[1].

L'homme peut être cause en plusieurs sens différents : à titre de corps physique, ce qu'il est ; ou à titre de corps vivant et organisé, ce qu'il est également ; ou enfin à titre d'être raisonnable, puisqu'il est un être vivant doué de raison. Et comme la rationalité est le caractère par lequel l'homme se distingue spécifiquement des autres animaux, la seule causalité qui soit spécifiquement humaine

1. Les philosophes modernes n'ont pas été sans s'en apercevoir. L'analyse critique de l'idée de cause par Hume consistait précisément à montrer qu'elle résulte d'une extension de notre expérience psychologique au réel : nous croyons qu'un phénomène en produit un autre, parce que nous sentons que notre idée d'un phénomène suggère en nous l'idée d'un autre, ce sont donc nos habitudes psychologiques subjectives que nous érigeons indûment en relations causales objectives. Cet anthropomorphisme, qui, dans la pensée de Hume, justifie sa critique de la causalité, est au contraire ce qui, dans la pensée de Maine de Biran, justifie sa doctrine positive de la causalité. Selon Maine de Biran, nous sommes sûrs qu'il y a de la causalité efficiente réelle dans la nature, parce que nous saisissons en nous la force hyperorganique de la volonté et son efficace. C'est donc un fait reconnu que la conception classique de la causalité repose sur une inférence de l'homme à la nature, et l'on voit en même temps que, même au XIX[e] siècle, il s'est trouvé au moins un philosophe pour admettre la légitimité de ce genre d'inférences. On pourrait en citer d'autres plus récents, et la philosophie bergsonienne en serait un bon exemple, car l'évolution créatrice suppose l'extension à l'univers de l'expérience humaine de la liberté.

est la causalité rationnelle, c'est-à-dire ce genre d'activité causale dont le principe directeur est la raison. Or, toute causalité de ce genre se caractérise par la présence, dans l'esprit de celui qui agit ou qui fait, d'une certaine idée préconçue de l'acte qu'il accomplit ou du produit de son action. Ceci revient à dire que nos actions, ou les produits de nos actions, sont nécessairement en nous, avant d'être en eux-mêmes tels qu'ils seront après avoir été produits par nous. En d'autres termes, avant d'exister en soi comme effets, nos effets existent en nous comme causes et participent à l'être de leur cause. La possibilité de la causalité typiquement humaine, celle de l'*homo faber*, repose précisément sur le fait que l'homme, parce qu'il est doué de raison, est capable de contenir en soi, par mode de représentation, l'être d'effets possibles qui soient distincts de lui. C'est aussi pourquoi ce que nous faisons ou produisons est nôtre ; car si nous sommes responsables des actes que nous accomplissons et possesseurs légitimes du produit de notre travail, c'est parce que, comme ces effets n'étaient d'abord que nous-mêmes comme causes, c'est encore nous qui existons en eux dans leur être d'effets. Les drames de Shakespeare, les comédies de Molière et les symphonies de Beethoven ne sont pas seulement à Shakespeare, à Molière et à Beethoven, ils sont Shakespeare, Molière et Beethoven eux-mêmes, à tel point qu'on peut se demander s'ils ne sont pas la meilleure part et comme le sommet de leur personnalité.

Pour qui pousse l'analyse un peu plus loin dans cette direction, il apparaît bientôt que ce n'est encore là qu'un résultat provisoire. L'homme ne cause qu'en tant qu'il est, et il est bien vrai que comme rien n'est antérieur à l'être, on ne saurait tenter de passer au delà. Mais que signifie le verbe *être?* Lorsque je dis que je suis, ma pensée ne va généralement pas au delà de la constatation empirique d'un fait donné par l'observation interne. Il en allait tout autrement aux yeux des penseurs du moyen âge. Pour eux, le verbe *être* était essentiellement un verbe actif, qui signifiait l'acte même d'exister ; affirmer leur existence actuelle, c'était beaucoup plus dans leur pensée qu'affirmer leur existence présente, c'était affirmer l'actualité, c'est-à-dire l'énergie même par laquelle leur être existait. Pour concevoir exactement la notion médiévale de causalité, c'est jusqu'à cet acte même de l'existence qu'il est nécessaire de remonter, car il est clair que si l'être est acte, l'acte causal devra nécessairement prendre racine dans l'être même de la cause. C'est ce rapport qu'exprimait la distinction technique, un peu effrayante d'apparence, mais si claire au fond, entre l'*acte premier* et l'*acte*

second. L'acte premier, c'est l'être de la chose, de ce que l'on nomme être en vertu de l'acte même d'exister qu'il exerce : *ens dicitur ab actu essendi ;* l'acte second, c'est l'opération causale de cet être, la manifestation, intrinsèque ou extrinsèque, de son actualité première par les effets qu'elle produit au dedans ou au dehors d'elle-même[1]. C'est pourquoi l'action causale, qui n'est qu'un

1. « Actus autem est duplex : primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei ; actus autem secundus est operatio. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 48, 5, Resp. — A propos de la grâce, saint Thomas marque fortement la dépendance de l'opération à l'égard de la forme : « Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiae effectus, sicut et cujuslibet alterius formae ; quorum primus est esse, secundus est operatio ; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. » *Op. cit.*, Iª-IIªᵉ, 111, 2, Resp.

Cette manière d'enraciner la causalité dans l'actualité même de l'être est commune à tous les grands docteurs médiévaux. Par contre, ils se séparent sur la manière d'entendre le rapport de la faculté qui opère à la substance à laquelle elle appartient. Le problème se pose surtout à propos de l'âme.

a) Certains refusent de distinguer l'âme de ses opérations. L'âme est une substance spirituelle simple et qui participe à la simplicité de Dieu comme elle participe à sa spiritualité. Selon ces philosophes, l'âme opère donc directement par son essence, de la même manière que cela se dit de Dieu. On pourrait encore dire que c'est l'actualité de l'essence qui produit directement l'opération, de sorte que la connexion dont il est ici question reçoit dans ces doctrines son maximum d'évidence. Cf. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De anima*, cap. III, pars 6 ; reproduit dans *Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge*, t. I, p. 55, note 2.

b) D'autres estiment que la simplicité d'une essence créée ne peut être telle. Pour séparer ces essences de Dieu, on admet que les facultés de l'âme en sont distinctes et qu'elle opère par l'entremise de facultés auxquelles son actualité se communique, mais cette distinction est alors réduite à son minimum. — Alcher de Clairvaux, dans le *De spiritu et anima*, les nomme des fonctions : *officia* (*Patr. lat.*, t. 40, col. 788). — Pour Hugues de Saint-Victor, ce sont des accidents (*De sacramentis*, I, 3, 25 ; *Patr. lat.*, t. 176, col. 297). — Pour saint Bonaventure, ce sont des instruments de la substance, mais consubstantiels à cette substance même (*I Sent.*, 3, 2, 1, 3, Concl. ; édit. QUARACCHI, t. I, p. 86). La continuité entre l'acte de la substance et celui de ses facultés, la communauté radicale de l'actualité de l'être et de celle de l'opération restent ici évidentes (cf. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 331-332). — Selon Duns Scot, la distinction entre les facultés et l'âme n'est pas réelle, mais seulement formelle ; textes dans H. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 77, 1 ; t. III, p. 533.

c) Selon saint Thomas, il y a distinction *réelle* entre la substance et ses facultés, et il en fait des accidents, non comme H. de Saint-Victor pour marquer qu'elles s'en distinguent à peine, mais pour souligner, au contraire, la réalité de leur distinction. Pourtant, on l'a vu, l'opération n'est pour lui qu'un acte second qui, comme l'acte premier de l'être, est dû à la même actualité de la forme. La continuité réelle est donc maintenue en dépit de la distinction métaphysique. C'est ce qu'affirme d'ailleurs saint Thomas lui-même, lorsqu'il dit que : « ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum » (*Sum. theol.*, I, 77, 1, Resp.). Pour souligner le caractère intime de cette relation, il dit que les facultés sont des « propres », c'est-à-dire des propriétés naturelles de l'âme (*loc. cit.*, ad 5ᵐ) ; qu'elles sont toutes dans l'âme comme dans leur principe : « sicut in principio » (*loc. cit.*, art. 5, ad 2ᵐ) ; qu'elles découlent de l'essence de l'âme comme de leur cause : « fluunt ab essentia animae sicut a principio », « sicut a causa » (*loc. cit.*, art. 6, Sed contra et Resp.) ; qu'elles en résultent comme la couleur résulte de la lumière : « per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color » (*loc. cit.*, art. 6, ad 3ᵐ, et art. 7, ad 1ᵐ). L'actualité de l'âme est donc le principe des facultés et de leurs opérations chez saint Thomas comme chez ses prédécesseurs.

aspect de l'actualité de l'être en tant que tel, doit finalement se ramener à une transmission ou communication d'être : *influxum quemdam ad esse causati.*

Lorsqu'on a compris le sens de cette doctrine, on est par là même en mesure de comprendre que la notion de création peut recevoir un sens philosophique précis. Créer c'est causer l'être. Si donc chaque chose est capable d'être cause dans la mesure exacte où elle est être, Dieu, qui est l'Être, doit pouvoir causer l'être, et même il doit être le seul à pouvoir le faire. Tout être contingent doit sa contingence au fait qu'il n'est qu'une participation de l'être ; il *a* son être, mais il ne l'*est* pas au sens unique ou Dieu est le sien. C'est pourquoi les êtres contingents ne sont que des causes secondes comme ils ne sont que des êtres seconds. Toute leur activité causale se limite à transmettre des modes d'être et à altérer les dispositions des sujets sur lesquels ils agissent, elle ne va jamais jusqu'à causer l'existence même de l'effet qu'elles produisent ; d'un mot, l'*homo faber* ne peut en aucun cas devenir un *homo creator*, parce que n'ayant lui-même qu'un être reçu, il ne saurait produire ce qu'il n'est pas, ni dépasser dans l'ordre de la causalité le rang qu'il occupe dans l'ordre de l'être. La création est donc l'action causale propre de Dieu[1], elle lui est possible et elle n'est possible que pour lui[2]. Suit-il d'ailleurs de là qu'elle soit

1. Il est légitime d'expliquer la création en alléguant la toute-puissance divine, mais la notion chrétienne de la toute-puissance divine n'est qu'une conséquence particulière de l'identification de Dieu et de l'Être ; elle n'exprime rien d'autre que l'extension infinie de la causalité propre de l'être absolu : « Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile, ut objectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia... Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 25, 3, Resp. — Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 25, 3. La notion de toute-puissance ne correspond donc pas à un attribut divin forgé pour le cas spécial de la création, car, par delà le possible réalisé, elle s'étend au possible comme possible. On sait d'ailleurs quelle a été l'influence de cette notion sur le développement de la philosophie moderne ; on ne saurait concevoir sans elle l'existence de philosophies comme celles de Descartes et de Malebranche, en particulier.

2. On peut lire toute la synthèse de la métaphysique créationniste, y compris son principe qui est l'être et son actualité, dans ces quelques lignes : « Ce qui convient par soi a un sujet y est nécessairement inhérent, comme la rationalité l'est à l'homme et le mouvement vers le haut l'est au feu. Or, produire par soi un effet quelconque convient à l'être en acte ; car tout agent agit en tant qu'il est en acte. Donc tout être en acte peut faire quelque chose d'actuellement existant. Mais Dieu est l'être en acte, comme il a été montré (lib. I, cap. XVI). Il lui appartient donc de produire de l'être en acte et d'être la cause de son existence. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, II, 6. En bref, Dieu est cause parce qu'il est l'Être, et comme il est l'Être qui ne présuppose aucun

concevable et que l'on en puisse appréhender rationnellement la nature ou la cause, ce sont d'autres questions qu'il est nécessaire d'aborder.

La première ne soulève pas de difficulté grave. Tous les philosophes chrétiens reconnaissent que si l'acte créateur est concevable, il n'est pas représentable. Nous ne créons jamais et nous sommes incapables de créer, aussi sommes-nous incapables de nous représenter une action véritablement créatrice. Pour des êtres qui font toujours quelque chose avec quelque autre chose, il est impossible de concevoir un acte dont le terme serait l'être même de l'effet produit. Rien de plus facile que de répéter que Dieu a créé et crée les choses *ex nihilo*, mais comment ne pas imaginer, au moment même où on le nie, que ce néant est une sorte de matière dont l'acte créateur tire ses effets ? Nous ne pensons que le changement, la transmutation, l'altération ; pour penser la création, il nous faudrait pouvoir transcender, en même temps que notre degré d'être, notre degré de causalité[1].

C'est une difficulté du même genre, mais non point peut-être aussi radicale, qui nous arrête, lorsque nous essayons de concevoir le pourquoi de la création. Il convient d'abord de dissiper une première illusion qui fausserait le sens du problème. Chercher la raison suffisante de la création, ce n'est pas chercher la cause de l'acte créateur, car l'acte créateur est Dieu ; il n'a pas de cause, c'est lui qui est cause. Il y a longtemps que saint Augustin avait déterminé ce point à sa manière, c'est-à-dire avec une justesse d'intuition qui ne s'accompagne pas toujours des justifications

autre être, il est la cause qui ne présuppose aucune autre cause ; or, la cause première produit le premier effet ; le premier effet, celui que tous les autres supposent, c'est l'existence ; il appartient donc en propre à l'Être de causer l'existence, ce qui est créer. C'est pourquoi la création est l'acte propre de Dieu : *Cont. Gent.*, II, 21, et *Sum. theol.*, I, 45, 5, Resp. — Sur la place centrale de l'idée d'être chez saint Thomas, voir Fr. Olgiati, *L'anima di san Tommaso*, Milano, sans date ; en ce qui concerne la création, *op. cit.*, p. 80-82.

1. C'est ce qui explique en partie que, comme l'ont clairement vu les augustiniens du moyen âge, les philosophes grecs n'aient pas atteint l'idée de création. Nous sommes donc à l'un de ces points où une notion qui, de soi, est rationnelle, peut échapper à la raison tant qu'elle est démunie du secours de la révélation : « Haec autem veritas, etsi nunc cuilibet fideli sit aperta et lucida, latuit tamen prudentiam philosophicam, quae in hujus quaestionis inquisitione longo tempore ambulavit per devia... Utrum autem posuerit (Aristoteles) materiam et formam factam de nihilo, hoc nescio ; credo tamen quod non pervenit ad hoc, sicut melius videbitur in problemate secundo : ideo et ipse etiam defecit, licet minus quam alii. Ubi autem deficit Philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quae dicit, omnia esse creata et secundum omne quod sunt in esse producta. Et ratio etiam a fide non discordat, sicut supra in opponendo ostensum est. » Saint Bonaventure, *In II Sent.*, dist. 1, p. 1, a. 1, qu. 1, Resp. ; édit. Quaracchi, t. II, p. 16-17.

techniques requises. Chercher la cause de la volonté de Dieu, c'est supposer implicitement qu'il puisse y avoir quelque chose d'antérieur à sa volonté, alors qu'elle est antérieure à tout le reste[1]. Saint Augustin pense donc manifestement ici à l'hypothèse contradictoire d'une cause de la création qui ferait partie de la création même. Dépassant ce point de vue, que d'ailleurs il adopte tout en l'approfondissant, saint Thomas démontre l'impossibilité de toute cause externe ou interne de l'acte créateur. Pour qu'il y ait en Dieu même une cause quelconque de sa propre volonté, il faudrait qu'il y eût en lui distinction réelle de puissances ou d'attributs. On ne peut guère, en effet, imaginer d'autre cause possible de son vouloir que son entendement. Or, nous avons posé précédemment l'unité parfaite de l'Être pris dans son actualité pure et cette unité exclut par définition toute séparation interne, qui permettrait d'opposer un attribut de Dieu à un autre, ou d'accorder à l'un de ces attributs une action quelconque sur un autre. Sans doute, de notre point de vue discursif, qui d'ailleurs est un point de vue bien fondé, il est inévitable de dire que l'entendement de Dieu agit sur sa volonté ; mais l'entendement de Dieu est Dieu comme la volonté de Dieu est Dieu, et puisqu'il est évident que *idem non est causa sui ipsius*, on ne voit pas comment des rapports de causalité proprement dite pourraient s'établir au sein de Dieu.

Il est cependant inévitable que l'on en vienne à se demander si, lorsqu'on l'identifie ainsi avec Dieu, la notion de volonté conserve encore une signification quelconque, car, quoi qu'il en puisse être de l'Être pur lui-même, une volonté sans fin nous est difficilement concevable, et peut-on supposer une volonté divine agissant pour une fin, sans que cette fin soit la cause finale déterminante de cette volonté ? On le peut s'il s'agit de Dieu, et à condition de se souvenir que Dieu est l'Être. Nier que la volonté de Dieu ait une fin, ce serait la soumettre soit à une aveugle nécessité, soit à une contingence irrationnelle et, dans les deux cas, admettre en lui des imperfections incompatibles avec l'actualité de l'Être pur. D'autre part, précisément parce que Dieu est l'être même, il serait contradictoire d'imaginer qu'il puisse avoir d'autre fin que soi. La seule fin concevable du vouloir divin est donc son propre être, et comme cet être, en tant que fin de la volonté, est identique au bien, on peut dire que la seule fin possible de Dieu est sa propre perfection. En d'autres termes, Dieu se veut nécessairement, il ne

1. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929, p. 243.

veut nécessairement que soi, et c'est par rapport à soi qu'il peut vouloir tout le reste.

On peut donc dire, et tous les philosophes chrétiens l'ont répété, que la raison de la création est la bonté de Dieu. Selon la parole de saint Augustin reprise plus tard par saint Thomas, c'est parce que Dieu est bon que nous existons : *quia Deus bonus est, sumus*[1] ; ou, comme le dit encore saint Thomas dans une formule qu'il a déduite de Denys et que le moyen âge n'a pas cessé de commenter : *bonum est diffusivum sui et communicativum*[2]. L'origine platonicienne de cette notion n'est pas douteuse. Déjà, dans le *Timée*, c'est la libéralite, l'absence d'envie du Démiurge divin, qui est invoquée pour rendre raison de son activité ordonnatrice[3]. Mais si le bien est la raison dernière de la création[4], quelle est la raison de ce bien lui-même ?

Poser une telle question à Platon serait s'exposer à demeurer sans réponse, puisqu'il considère le Bien comme la réalité suprême. Poser la question à Denys l'Aréopagite serait se mettre dans le même cas. Profondément pénétré de platonisme, ce chrétien ne parvient pas à surmonter le primat du Bien pour s'élever au primat de l'Être. On voit clairement qu'il en est ainsi dans le texte capital des *Noms divins* (V, 1), où Denys développe sa conception de l'existence divine. Pour lui, lorsque Dieu nous enseigne qu'il est l'Être, on doit entendre que de toutes les participations à la bonté, qui est son essence, l'être est la première. Commentant à son tour le commentaire de Denys, saint Thomas se déclare d'accord avec lui, mais on a justement remarqué qu'il ne l'est pas[5], car au lieu de voir dans l'être une participation du bien, ce que le texte de Denys suppose, il voit dans le bien un aspect de l'être. C'est pourquoi l'interprétation thomiste de Denys présente un intérêt philosophique considérable : on y voit à plein la pensée chrétienne

1. Saint Augustin, *De doctrina christiana*, I, 32 ; cité par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 19, 4, obj. 3 et ad 3m. — Cf. *Cont. Gent.*, I 86.

2. J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919, p. 154.

3. Platon, *Timée*, 29 E.

4. A. E. Taylor, *Plato*, London, 1926, p. 441-442.

5. S. Thomas d'Aquin, *In div. nom.*, V, 1 ; dans *Opuscul*, éd. Mandonnet, t. II, p. 489. S. Thomas se réfère expressément au texte de l'Exode dans ce passage. J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, p. 138. — Ici, nous sommes à peu près certains que saint Thomas tire consciemment Denys à son propre sens, car il a clairement vu la différence qui sépare la primauté platonicienne du bien de la primauté chrétienne de l'être : « Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, inquantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit ipsum ens separatum, sicut supra dictum est ; sed secundum rei veritatem, causa prima est supra ens, inquantum est ipsum esse infinitum. » *In lib. de causis*, lect. VI.

prendre claire conscience de ses principes métaphysiques et, dépassant le plan de l'hellénisme, élaborer sous sa forme définitive ce que l'on pourrait appeler la métaphysique de l'Exode. Voyons comment elle procède.

Que le bien soit diffusif et communicatif de soi-même, c'est ce que saint Thomas accorde sans nulle restriction, même mentale. Mais à quoi le bien doit-il de posséder cette propriété ? A ce qu'il n'est qu'un aspect transcendantal de l'être. Le bien, si nous le considérons dans sa racine métaphysique, c'est l'être même en tant que désirable, c'est-à-dire en tant qu'objet possible d'une volonté ; si donc l'on veut comprendre pourquoi il tend spontanément à se répandre et à se communiquer, c'est à l'actualité immanente de l'être qu'il faut nécessairement en revenir. Dire que l'être est à la fois acte et bien, ce n'est pas seulement montrer qu'il peut agir comme cause, c'est suggérer du même coup qu'il contient une raison d'exercer ce pouvoir causal. La perfection de son actualité, pensée comme bien, l'invite à la communiquer librement à l'être de ses effets possibles[1]. Pour reprendre le point

1. M. J. Chevalier a depuis longtemps insisté sur la différence radicale introduite entre la pensée grecque et la pensée chrétienne par la notion de création (*La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, Paris, Alcan, 1915). Nous sommes entièrement d'accord avec lui sur ce point et ne croyons pouvoir mieux faire que de renvoyer le lecteur à son livre. Ce qui est à l'origine de l'univers chrétien, c'est la contingence radicale d'un être souverainement libre. Mais il convient peut-être d'ajouter que si les penseurs chrétiens ont réussi à concevoir Dieu comme un être à la fois *nécessaire* et *libre*, c'est parce qu'ils ont d'abord réussi à concevoir Dieu comme identique à l'Être. Cette identification une fois achevée, Dieu reste l'être nécessaire, mais en un sens tout autre que chez Aristote ; du fait qu'il est l'intégralité de l'être, et le seul qui soit tel, *il est le seul à qui la nécessité appartienne*. Il ne peut donc y avoir d'effet de Dieu qui soit nécessaire dans une philosophie chrétienne, parce qu'il ne peut y avoir d'effet de Dieu qui soit Dieu, d'être qui soit l'Être. C'est pourquoi, du fait que Dieu est absolument, et bon absolument, il doit y avoir chez lui cette inclination qui l'invite à se communiquer en créant des analogues de son être ; mais, si puissante soit-elle, et même, si l'on veut, infinie, elle est d'emblée sur un plan qui exclut celui de la nécessité. Car il est contradictoire dans les termes qu'il y ait une relation nécessaire entre l'Être et les êtres. Hors de Dieu, il n'y a plus que du contingent : « Dicendum quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire ; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria : propter hoc, Deus quaecumque scit, ex necessitate scit ; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult. » Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, 1, 19, 3, ad 6m. Ainsi, l'être nécessaire ne veut nécessairement que soi (*ibid.*, Resp.) ; à l'égard du contingent, *précisément parce que c'est du contingent dans l'ordre de l'être*, il est libre. — Cette suite d'idées est fortement marquée chez Duns Scot et dans l'école scotiste : « Deus cum sit a se, est infinitae necessitatis ; ergo quocumque alio non existente, non sequitur non esse. Si autem necessario aliquid a se distinctum causaret, posset non esse, ex

de vue anthropomorphique dont j'ai tenté plus haut la défense, je dirai qu'ici encore l'analogie humaine peut dans une certaine mesure nous servir de guide, car ce que nous admirons dans l'artiste, le héros ou le sage, c'est bien l'actualité débordante de leur être, qui, par les actes et les œuvres qu'elle engendre, se communique à un monde d'êtres moindres, surpris de les contempler. Même sans avoir recours à ce cas extrême, chacun de nous n'expérimente-t-il pas lui-même la vérité du principe métaphysique : *operatio sequitur esse?* Car être, c'est agir, et agir, c'est être. La libéralité par laquelle le bien se donne, c'est, dans le cas d'un être intelligible, la libre manifestation de l'énergie par laquelle l'être existe.

Certes, l'homme n'est pas que libéralité, mais c'est parce qu'il n'est pas tout l'être ; il lui faut prendre ce qu'il n'est pas avant de donner ce qu'il est. Il veut souvent le bien d'autrui pour diminuer ses propres déficiences et se conserver ou s'accroître dans l'être ; mais, avide de ce qui lui manque, il est généreux de ce qu'il est, parce qu'en tant qu'il est, il est bon[1] : *ens est diffusivum sui et communicativum*. Seulement, pour qui va jusque-là, il faut aller plus loin.

A partir du moment où l'on interprète la causalité comme un don de l'être, on se trouve nécessairement conduit à établir un rapport nouveau entre l'effet et sa cause, celui d'analogie. Les philosophes médiévaux n'éprouvaient même pas le besoin de justifier une telle conséquence ; elle leur semblait un fait évident qu'il suffit de lire dans l'expérience sensible la plus commune. Qu'un animal ou une plante engendre un animal ou une plante de même espèce, qu'en dehors même des règnes animal et végétal le feu allume du feu et le mouvement engendre du mouvement, on le

defectu minus necessarii ; ergo cum id sit plane impossibile, oportet Primum esse causam non necessario, sed libere et contingenter causantem. » Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 19, 3, Resp. Cf. DUNS SCOT, *De primo principio*, V, n. 71, *b;* édit. QUARACCHI, p. 675. Ainsi, la liberté de l'acte créateur se fonde directement sur la métaphysique de l'*Exode* et, par delà l'idée judéo-chrétienne de la toute-puissance divine (voir p. 99, note 1), c'est à l'idée judéo-chrétienne de l'Être qu'il est nécessaire de remonter. D'un mot, la perfection d'*un* être, fût-il la Pensée pure d'Aristote, implique toujours nécessité, mais la perfection de l'Être implique à la fois nécessité, infinité et liberté.

1. « Res enim naturalis non solum habet inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet ; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 19, 3, Resp. C'est immédiatement après, que saint Thomas ajoute : « Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, agit sui simile. » C'est donc lui qui nous fournit notre transition : l'analogie de l'effet à la cause tient à ce que c'est l'actualité propre de l'agent qui est la source de sa causalité..

constate à chaque instant. Mais la raison métaphysique de ce fait s'impose à l'esprit aussi nécessairement que le fait s'impose aux sens, car si l'être qui cause ne fait en cela que se communiquer à son effet et se diffuser à lui, c'est encore la cause qui se retrouve en lui sous un nouveau mode d'être, avec les différences dues aux conditions d'existence que lui impose la matière où s'exerce son efficace. Il y a peu de formules qui reviennent plus souvent chez saint Thomas que celle où cette relation s'exprime ; puisque tout ce qui cause agit selon qu'il est en acte, toute cause produit un effet qui lui ressemble : *Omne agens agit sibi simile.* La similitude n'est pas ici une qualité additionnelle, contingente, qui surviendrait on ne sait comment pour couronner l'efficace, elle est coessentielle à la nature même de l'efficience, dont elle n'est que le signe extérieur et la manifestation sensible.

Si donc l'univers chrétien est un effet de Dieu, et la notion de création l'implique, il doit nécessairement être un analogue de Dieu. Rien qu'un analogue, car si l'on compare l'être par soi à l'être causé dans son existence même, on obtient deux ordres d'êtres qui ne sont susceptibles ni d'addition, ni de soustraction : ils sont, rigoureusement parlant, incommensurables, et c'est aussi pourquoi ils sont compossibles. Dieu ne s'est rien ajouté par la création du monde, il ne se retirerait rien par son anéantissement, ces deux événements étant d'une importance capitale pour les êtres auxquels ils arrivent, mais nulle pour l'Être qu'ils ne concernent aucunement en tant qu'être[1]. Mais un analogue pourtant,

1. La notion d'*analogie* est une de celles qui offrent le plus de difficultés au lecteur moderne d'un traité médiéval ; il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que les penseurs du moyen âge se soient accordés sur sa définition et saint Thomas ne semble pas avoir cherché à l'élucider complètement pour elle-même. Ce que l'on peut dire, c'est qu'elle exerce deux fonctions, l'une qui est unitrice, l'autre qui est séparatrice. L'analogue est toujours à la fois relié à son principe du fait qu'il en est un analogue, et séparé du fait qu'il n'en est qu'un analogue. Lorsqu'on parle, en particulier, de l'analogie de l'être, que veut-on dire ?

1° On veut dire d'abord que, d'emblée et comme de plein droit, l'être est et ne peut être qu'analogue. En effet, tout ce qui existe est, en tant que réellement existant, distinct de tout autre être. Dès que l'on dépasse le cas de l'existence particulière pour s'élever aux éléments communs à plusieurs êtres, comme les essences des espèces et des genres, on passe de ce qui existe à ce qui n'existe pas. Non que les espèces ou genres ne soient rien, mais ils n'ont pas d'existence qui leur soit propre. En d'autres termes, l'existence d'un être lui est propre comme par définition, puisque, si elle ne lui était pas propre, elle ne serait pas sienne et par conséquent il n'existerait pas. Il résulte de là que, lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est, le mot être ne peut désigner que l'acte d'exister qui appartient précisément à cette chose. Ce qui revient à dire que, puisque le mot être ne signifie jamais deux fois le même être lorsqu'il s'applique à des êtres différents, ce n'est pas un mot *univoque*.

2° D'autre part, ce n'est pas un mot *équivoque*, car bien que les existences soient

c'est-à-dire beaucoup plus qu'un effet auquel s'ajouterait comme accidentellement une ressemblance avec sa cause. Comme l'effet dont il s'agit ici est celui que tous les autres présupposent : l'être même, c'est dans son existence et substantiellement que la créature est un analogue du créateur.

C'est pourquoi toute métaphysique chrétienne requiert l'usage des notions de similitude et de participation, mais leur donne un sens beaucoup plus profond que le Platonisme auquel elle les emprunte, car la matière dont use le Démiurge du *Timée* n'est qu'informée par les idées auxquelles elle participe, au lieu que la matière du monde chrétien reçoit de Dieu son existence en même temps que l'existence de ses formes. Nous n'ignorons pas quelles difficultés on peut accumuler sur ce point, mais il n'en est peut-être pas une qui n'en soulève elle-même davantage. Que la notion de participation répugne à la pensée logique, c'est chose possible, puisque toute participation suppose que ce qui participe est et n'est pas ce dont il participe. Mais est-il sûr que la pensée logique ne présuppose pas, pour son exercice, des liaisons réelles que son travail propre est d'analyser, de sorte qu'elle n'aurait plus rien à faire si elles ne lui étaient pas données ? L'énoncé même du principe

irréductibles les unes aux autres, elles s'accordent toutes en ceci qu'elles sont des actes d'exister. C'est pourquoi l'on dit que l'être est *analogue* d'un être à l'autre. En quoi ce rapport d'analogie consiste-t-il ? C'est un rapport entre des proportions, ou, comme l'on dit encore, une proportionnalité. Ce qu'il y a de commun entre l'idée de l'être appliquée à Dieu et l'idée de l'être appliquée à l'homme, c'est que de même que l'être de Dieu est ce par quoi il est, de même l'être de l'homme est ce par quoi il est. Cela ne veut pas dire que le rapport de Dieu à son être soit le même que celui de l'homme à son être : ils sont, au contraire, infiniment différents ; mais, dans les deux cas, le rapport existe, et le fait qu'il existe à l'intérieur de chaque être établit entre tous les êtres une analogie. C'est cela même qui est l'*analogie de l'être*, et l'on voit pourquoi elle n'est qu'une analogie de proportionnalité, car elle peut s'établir entre des êtres qui n'ont entre eux aucune proportion, pourvu que chacun d'eux soit à l'égard de soi ce que les autres sont à l'égard d'eux. L'analogie causale, qui se fonde sur le rapport de l'effet à la cause, est un rapport différent, que nous étudions immédiatement après dans le texte de la leçon. On doit toujours se souvenir que la ressemblance de la créature à Dieu n'est que la ressemblance d'un effet dont l'être n'est qu'analogue à celui de sa cause et, bien qu'analogue, en est *infiniment* différent. Voir saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 13, 5. *Quaest. disp. de Veritate*, qu. II, art. 11, et qu. XXIII, art. 7, ad 9m. — On sait, d'ailleurs, que Duns Scot a soutenu l'univocité de l'être, mais il s'agit d'une systématisation et d'une terminologie différentes qui laissent intact le caractère purement analogique du rapport réel entre les créatures et Dieu. Il nomme *univoque* tout concept dont l'unité est suffisante pour fonder une contradiction. Dans ce sens, dire que le concept d'être est univoque signifie que c'est réellement l'être que l'on attribue à Dieu, comme c'est réellement l'être que l'on attribue aux créatures ; il y a donc *univocité du concept*, mais diversité radicale de nature. On trouvera les textes commodément groupés dans Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 13, 5 ; t. I, p. 318-322.

3° Sans la doctrine de l'analogie, l'identification de Dieu et de l'être donne naissance au panthéisme. Le cas s'est produit plusieurs fois dès le moyen âge. Voir, par exemple,

de contradiction n'implique-t-il pas la présence à l'esprit de la notion de participation et, par conséquent aussi, son intelligibilité relative ? Si je dis qu'une même chose ne peut pas, à la fois et sous le même rapport, être elle-même et son contraire, j'intègre à la définition de la chose la présence de ses rapports et je suppose que ce qui est tel sous un certain rapport peut être tel sous un autre. Et, d'ailleurs, de quoi me servira la pensée discursive là où elle constate une réalité qui se joue de ses formules ? C'est dans les choses qu'est inscrit le problème du même et de l'autre, et si la fameuse question *de eodem et diverso* a découragé plus d'un logicien médiéval, ce n'est pas une raison pour que le métaphysicien s'en détourne. Or, la ressemblance est un fait. Nul n'osera nier que nous soyons dans un monde qui se prête à la classification, ou même la requière, et, avec ce seul fait, c'est toute la doctrine de la participation qui se réintroduit inévitablement dans la philosophie. Il n'y a rien qui ne soit que soi et la μίξις εἰδῶν est inscrite dans la définition de n'importe quelle essence. En analysant les synthèses qui lui sont ainsi données, la pensée logique ne saurait avoir la prétention de les dissoudre, car elle en vit. Non seulement, si elle les niait, elle n'aurait plus rien à dire, mais elle ne saurait même pas les nier sans se nier elle-même, puisque dire seulement que A

David de Dinant, dans G. Théry, *David de Dinant* (Bibl. thomiste, VI), Paris, J. Vrin, 1925, particulièrement le texte cité p. 132, et le texte 5, p. 135, où Dieu est identifié avec l'être en puissance, c'est-à-dire avec la matière, précisément parce qu'il est l'être. Les difficultés dans lesquelles s'est embarqué plus tard Maître Eckhart n'ont pas d'autre origine. « Esse est Deus... Deus igitur et esse idem. » Voir G. della Volpe, *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, 1930, p. 151-152. Lui aussi se réclame de l'*ego sum qui sum*, mais il en déduit des conséquences pour le moins imprudentes et qui sont, en fait, contradictoires avec le principe, puisque si Dieu est l'Être, rien d'autre ne saurait l'être au même sens. Pour lui, au contraire, l'essence des choses est à l'être de Dieu dans le rapport de la puissance à l'acte, et par conséquent ils sont un comme le sont l'union de la puissance et de l'acte (*op. cit.*, p. 179). Cf. « Deus enim est esse. Constat autem quod esse est indistinctum ab omni eo quod est, et quod nichil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse ». G. Théry, *Le commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse*, dans *Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge*, t. IV (1929-1930), Paris, J. Vrin, 1930, p. 257, note. « Rursus vero et hoc notandum quod nihil tam unum et indistinctum quam Deus et omne creatum... Primo quia nichil tam indistinctum quam ens et esse (l'essence et l'existence) potentia et actus ejusdem, forma et materia. Sic autem se habet Deus et omne creatum ». *Ibid.*, p. 255. Consulter sur ce point la très importante note 3, p. 256, où le P. G. Théry analyse avec précision les divers sens de l'indistinction eckhartienne. Voir aussi G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans *Archives...*, t. I, p. 172, et le texte 5, p. 193, où Eckhart se réclame du texte de l'*Exode*. — Inversement, on pourrait montrer que si l'idée d'*image divine* est au centre de tant de mystiques médiévales, celle de saint Bernard, par exemple, c'est justement parce qu'elle permet une déification mystique sans confusion de substance, l'homme n'étant plus alors, sous l'action assimilatrice de la grâce, que le sujet informé par la ressemblance de Dieu.

est A c'est admettre que le même, sans cesser d'être le même, peut devenir autre sous un certain rapport.

On objectera encore aux métaphysiques de l'analogie qu'elles supposent une matérialisation naïve de la causalité. Croire que le monde doive représenter Dieu comme un portrait représente le modèle ou comme un animal représente ceux qui l'ont engendré, n'est-ce pas retomber dans un état d'esprit préscientifique et raisonner à la manière des primitifs ? En réalité, on a peut-être attribué trop d'importance à l'âge des idées et, quand même on démontrerait qu'une telle conception est primitive, le problème de sa légitimité resterait intact. Ce qui serait surprenant, au contraire, c'est que les modes primitifs d'explication imaginés par les hommes n'expriment pas certaines nécessités impérieuses de la pensée humaine. Il se peut, et nul ne songe à le contester, que les notions de participation et d'analogie se déploient avec une luxuriance excessive dans les cosmogonies primitives ou même médiévales ; elles s'y étalent dans leur crudité, sans critique, sans méthode, sans justification rationnelle ; mais il ne résulte pas de là qu'elles ne correspondent pas à un aspect authentique du réel et ne soient, par conséquent, indispensables pour l'expliquer ou même simplement le décrire, d'autant moins que la naïveté de l'idée d'analogie est beaucoup moindre qu'on ne l'imagine communément.

Les philosophes chrétiens ont toujours eu soin de distinguer plusieurs espèces ou degrés d'analogie. La ressemblance en est la forme la plus frappante pour l'imagination, mais elle n'est pas la seule et il peut y avoir encore analogie alors même qu'elle n'est pas là. Lorsque nous regardons un portrait, nous pouvons prendre intérêt à examiner la ressemblance de l'image avec son modèle, car elle existe quelquefois ; mais si nous comparons entre eux les divers portraits exécutés par un même peintre, surtout s'ils ont été peints vers la même époque de sa vie, nous constatons immanquablement qu'ils se ressemblent tous entre eux, et ils ne se ressemblent que parce qu'ils ressemblent tous à l'artiste. Et non seulement les œuvres d'un même artiste lui ressemblent, mais encore celles de ses élèves ou, comme l'on dit, de son École, parce que c'est vraiment lui qui en est la cause, et qu'en ce cas comme dans tous les autres du même genre c'est quelque chose de son être qui, directement ou non, s'est communiqué à ses effets. En ce sens, il n'est que vrai de dire que tous les tableaux de Rembrandt sont des portraits de Rembrandt peints par lui-même, encore qu'ils puissent représenter l'*Ecce Homo*, le *Philosophe en méditation* ou les *Pèlerins d'Emmaüs*.

C'est en ce sens, semble-t-il, qu'il convient d'interpréter le thème familier au moyen âge d'un univers où se lisent en toutes choses les vestiges de la divinité. Nul ne contestera que l'imagination des penseurs chrétiens se soit ici donné libre carrière. Avec une extraordinaire abondance et une joie de poètes, Hugues de Saint-Victor, saint Bonaventure, Raymond Lulle s'attachent à déceler dans la structure des choses l'ordre ternaire qui symbolise pour eux la trinité du Dieu chrétien. L'*Itinéraire de l'âme vers Dieu* s'inspire d'un bout à l'autre de ce principe et l'on a soutenu que même les tercets de la *Divine Comédie*, ce miroir du monde médiéval, ont été voulus par le poète, pour que son œuvre, comme l'univers qu'elle décrit, fût marquée jusque dans sa matière même à la ressemblance de Dieu. Il est difficile de juger un tel état d'esprit sans tenir compte du principe qui l'inspire. Où s'arrêter dans la poursuite des analogies à partir du moment où l'on admet qu'il y a des analogies ? Les esprits les plus sobres, comme saint Thomas d'Aquin, se refusent à voir des preuves dans la plupart des ressemblances accumulées par les grands méditatifs, sans pourtant s'interdire de retrouver dans la substance, la forme et l'ordre coessentiels aux choses, la marque du Dieu un et trine qui en est l'auteur[1].

De là résulte ce que l'on pourrait appeler avec Newman le caractère sacramentel du monde chrétien[2]. A quelque explication de sa nature que l'on s'arrête, elle dépasse toujours le plan physique de la science pour atteindre le plan métaphysique et préparer le passage au plan mystique. Je ne veux pas dire par là qu'elle ignore ou méprise les explications purement scientifiques et philosophiques ; au contraire, elle les accueille, elle les appelle avec instance, puisque tout ce qu'elles lui apprennent lui enseigne quelque chose sur Dieu. Ce que je veux dire, c'est qu'un philosophe chrétien, outre le point de vue que tout le monde adopte sur l'univers, admet la nécessité d'un autre point de vue qui n'appartient qu'à lui. Comme c'est par bonté que Dieu donne aux êtres d'être, c'est par bonté qu'il donne aux causes d'êtres causes, leur déléguant ainsi quelque participation de sa puissance en même temps que de son actualité. Ou plutôt, puisque la causalité découle de l'actualité, il leur confère l'une par là même qu'il leur confère

1. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 45, 7, Resp.
2. Card. Newman, *Apologia pro vita sua*, Introduction. — L'expression est reprise ici dans un sens plus métaphysique que chez Newman, où elle a un sens surtout historique, mais le rapport des choses à Dieu qu'elle désigne reste substantiellement le même.

l'autre, si bien que le monde physique où nous vivons offre à la pensée du chrétien, comme un revers de son physicisme même, une autre face où tout ce qui se lit, d'un côté, en termes de forces, d'énergies et de lois, se lit en termes de participations à l'être divin et d'analogies. Pour qui comprend le sens de cette idée, le monde chrétien prend donc l'aspect d'un monde sacré, dont la relation à Dieu est inscrite dans son être, comme dans chacune des lois qui en règlent le fonctionnement.

Peut-être n'est-il pas hors de propos de dissiper ici une équivoque récemment née et que l'intérêt croissant que l'on prend aux recherches de philosophie médiévale menace de propager. Le premier moyen âge auquel on soit revenu est celui des romantiques : un monde pittoresque, grouillant et bariolé, où les saints coudoyaient la canaille, et qui exprimait ses aspirations les plus profondes dans l'architecture, la sculpture et la poésie. C'est aussi le moyen âge des symboles, où le réel disparaît sous les significations mystiques dont les artistes et les penseurs le chargent, à tel point que le livre de la nature n'est plus qu'une sorte de Bible dont les mots seraient les choses. Bestiaires, Miroirs du monde, vitraux et porches de cathédrales s'accordent pour décrire, chacun dans son langage propre, un univers symbolique, dont les êtres, pris dans leur essence même, ne sont que des expressions de Dieu. Par une réaction toute naturelle, l'étude des systèmes classiques du XIIIe siècle a conduit les historiens à dresser contre cette vision poétique du monde médiéval la conception scientifique et rationnelle qu'en ont élaborée Robert Grosseteste, Roger Bacon et saint Thomas d'Aquin. Rien de plus juste, en ce sens du moins qu'à partir du XIIIe siècle l'univers de la science commence à s'interposer entre nous et l'univers symbolique du haut moyen âge ; mais on aurait tort de croire qu'il l'ait supprimé ou même qu'il ait tendu à le supprimer. Ce qui s'est alors produit, c'est d'abord que les choses, au lieu de n'être que des symboles, sont devenues des êtres concrets, qui, outre leur nature propre, étaient encore doués de significations symboliques ; et c'est ensuite que l'analogie du monde à Dieu, au lieu de s'exprimer seulement sur le plan des images et du sentiment, s'est formulée en lois précises et en notions métaphysiques définies. En fait, Dieu pénétrait d'autant plus profondément dans le monde que la profondeur du monde devenait mieux connue. Pour un saint Bonaventure, par exemple, il n'est pas de joie qui vaille la contemplation de Dieu dans la structure analogique des êtres ; plus sobre, saint Thomas d'Aquin n'exprime pourtant que la même philosophie de la nature,

lorsqu'il réduit l'efficace des causes secondes à n'être qu'une participation analogique de l'efficace divine. La causalité physique est à la création, comme les êtres sont à l'Être et comme le temps est à l'éternité. Ainsi, sous quelque aspect qu'on l'envisage, il n'existe en réalité qu'une seule vision médiévale du monde, bien qu'elle s'exprime tantôt en œuvres d'art, tantôt en concepts philosophiques définis : celle que saint Augustin avait magistralement esquissée dans son *De Trinitate* et qui se rattache directement à cette parole de la Sagesse (XI, 21) : *omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*[1].

Il est vrai qu'au sortir de cette difficulté nous en rencontrons une autre qui n'est pas moins redoutable. Si l'on admet la compossibilité des êtres et de l'Être, et même la possibilité métaphysique du don de l'être par l'Être, il reste à rendre intelligible la raison morale d'un tel don. La création, disions-nous, est un acte de libéralité. Soit ; mais de libéralité à l'égard de qui ? Puisque Dieu est le souverain bien, que pourrait-il se donner? Puisque la créature n'est rien, que pourrait-il lui donner ? En d'autres termes, alors même que nous admettrions qu'une cause efficiente de l'action créatrice fût concevable, il semblerait difficile de lui trouver une cause finale ; au problème du rapport des êtres à l'Être s'ajoute le problème du rapport des biens au Bien.

Pourtant, même en cette redoutable difficulté, la pensée chrétienne n'est pas sans ressources. Une fois de plus elle va se tourner vers l'Écriture pour y lire une solution du problème, que la raison n'aura plus qu'à reconstruire, comme un géomètre analyse les conditions de possibilité d'un problème supposé résolu. *Universa*

1. Il y a en réalité deux erreurs complémentaires à éviter sur ce point. La première est celle qui vient d'être indiquée : croire que l'imagerie symbolique chère aux artistes du moyen âge n'était qu'une fantaisie de l'imagination sans justification métaphysique. L'autre serait de croire que cette imagerie ait été considérée et puisse être aujourd'hui considérée comme la *science* médiévale. Cette erreur historique insoutenable conduirait à croire que les Bestiaires ou les Lapidaires étaient aux yeux des hommes du XIII[e] siècle le type même de la connaissance rationnelle telle qu'ils la concevaient. Rien de plus décevant, en ce sens, que le titre même du livre de Ch.-V. LANGLOIS, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge d'après quelques écrits français à l'usage des laïcs*, Paris, 1911. Robert Grosseteste, Roger Bacon, Thierry de Vrieberg et Witelo ont écrit des traités scientifiques, des traités dont nos modernes philologues seraient parfois en peine de suivre la mathématique, et c'étaient eux qui représentaient la science pour les hommes de leur temps, comme ils la représentent encore pour le nôtre. La vérité, c'est qu'après avoir dominé du IX[e] au XII[e] siècle, le symbolisme imaginatif s'est progressivement subordonné à l'explication rationnelle à partir du XIII[e]; mais il n'a jamais disparu — car il existe encore — et a même demandé à la raison de lui fournir à la fois sa justification et ses limites. Selon la formule de saint Bonaventure : « creaturae possunt considerari ut res vel ut signa » (*In I Sent.*, 3, 3, ad 2[m]) . L'un de ces deux points de vue n'exclut pas l'autre.

propter semetipsum operatus est Dominus : c'est pour lui-même que Dieu a tout fait, dit le Livre des Proverbes (XVI, 4), et il suffit de lire cette parole pour se souvenir qu'en effet, dans le cas unique de Dieu, où la cause et la fin ne font qu'un, celui qui a tout fait ne peut l'avoir fait que pour soi. Mais s'il l'a fait pour soi, que devient la libéralité de l'action créatrice et sur quel plan transcendant pourrait-on situer cette contradiction dans les termes : une générosité intéressée ?

Il est vrai de dire que toute conception chrétienne de l'univers, quelle qu'elle soit, est théocentrique. Telle doctrine pourra souligner le trait avec plus d'insistance que telle autre, mais aucune ne pourrait l'effacer sans perdre du même coup son caractère chrétien et sans devenir en outre métaphysiquement contradictoire par le fait même. Pour qui réduit en effet le bien à l'être, c'est à l'être, à travers le bien, que se réduit la finalité. En d'autres termes, le bien n'est autre chose que la désirabilité de l'être, de telle sorte que le souverain désirable, du fait même qu'il est le souverain bien, se confond par définition avec le souverain être. Si donc nous posons, comme requise pour l'intelligibilité de l'univers, une cause créatrice, la cause finale de cette cause créatrice ne peut être qu'elle-même. Supposer que Dieu puisse trouver hors de soi la fin de son acte, c'est limiter son actualité, et puisque la création est l'action propre de l'Être pur, c'est rendre la création impossible. Ainsi, le bien en vue duquel Dieu crée ne peut être que l'Être même que sa parfaite actualité rend créateur : *universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Seulement, il faut prendre garde à ce qu'implique la notion d'un acte du bien suprême. Naturellement situés sur le plan qui est nôtre, nous raisonnons toujours comme si la fin du Bien pouvait être celle d'un bien. Or, pour les biens limités que nous sommes, la perfection étant au terme de l'action comme une fin à acquérir, la plupart de nos opérations s'accomplissent sous le signe de l'utilité. C'est ce qui nous rend l'action divine presque incompréhensible. Pour un être qui a toujours de l'être à acquérir, c'est un mystère que l'acte d'un bien qui n'a plus aucun bien à acquérir ; et pourtant il suffirait de réfléchir à la notion de souverain Bien pour voir la nécessité de poser cet acte incompréhensible à l'origine des choses, car le cas où ce qui agit est le souverain bien est aussi l'unique cas où la seule fin possible de l'acte puisse être de se communiquer. Les êtres s'étendent toujours plus ou moins pour se réaliser ; l'Être, puisqu'il ne saurait se réaliser, ne peut plus agir que pour se donner. C'est donc par une métaphore très défi-

ciente que l'on a pu quelquefois parler de l'égoïsme divin comme du seul égoïsme légitime, car il n'y a d'égoïsme concevable que là où il reste quelque chose à gagner. Tout autre est l'action de l'Être souverain qui, se sachant souverainement désirable, veut qu'il existe des analogues de son être afin qu'il existe des analogues de son désir. Ce que Dieu crée, ce ne sont pas des témoins qui l'assurent de sa propre gloire, mais des êtres qui en jouissent comme il en jouit lui-même et qui, participant à son être, participent du même coup à sa béatitude. Ce n'est donc pas pour lui, mais pour nous, que Dieu cherche sa gloire[1]; ce n'est pas pour la gagner, puisqu'il la possède, ni pour l'accroître, puisqu'elle est déjà parfaite, mais pour nous la communiquer.

Ces considérations conduisent à des conséquences dont l'importance métaphysique ne saurait être exagérée. Né d'une cause finale, l'univers est nécessairement imprégné de finalité, c'est-à-dire que l'on ne saurait en aucun cas y dissocier l'explication des êtres de la considération de leur raison d'être. C'est pourquoi, malgré la résistance et l'opposition parfois violentes de la philosophie et de la science modernes contre le finalisme, jamais la pensée chrétienne n'a renoncé ni ne renoncera à la considération des causes

1. C'est en ce sens que saint Augustin interprète les louanges que Dieu se décerne à lui-même dans l'Écriture. Elles ne lui apprennent rien et ne le grandissent pas, car il est au-dessus de tout, mais elles nous servent à le mieux connaître, et c'est donc à nous qu'elles sont utiles. Ces déclarations sont reproduites par saint Thomas, qui les fait siennes et les résume en une formule frappante : « Sicut Augustinus dicit super illud Joann. 13 : *vos vocatis me Magister et bene dicitis* (tract. 58) : « periculosum est sibi « placere, cui cavendum est superbire : ille autem, qui super omnia est, quantumcumque « se laudet, non extollit se : nobis namque expedit Deum nosse, non illi : nec eum « quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit » ; unde patet, quod Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos. » Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa IIae, 132, 1, ad 1m. — C'est la même interprétation que saint Thomas donne de la parole des *Proverbes* (XVI, 4) : « Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis ; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas. » *Sum. theol.*, I, 44, 4, Resp. Voilà en quel sens *universa propter semetipsum operatus est Dominus*, car si lui n'agit que pour se donner, les êtres qu'il crée n'agissent que pour l'acquérir. Dans toute philosophie chrétienne authentique, cette parole veut donc dire : « quod divina bonitas est finis omnium corporalium » (*Sum. theol.*, I, 65, 2, Sed Contra et Resp.), et, à plus forte raison, « incorporalium ». — Cf. saint Bonaventure : « Finis conditionis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria sive bonitas quam creaturae utilitas. Sicut enim patet Proverbiorum decimo sexto : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus ;* sed non propter suam utilitatem vel indigentiam, quia Psalmus (XV, 2) : *Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges :* ergo propter suam gloriam ; non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam ; in cujus manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet ejus glorificatio sive beatificatio. » *In II Sent.*, I, 2, 2, 1, Resp. ; édit. Quaracchi, t. II, p. 44.

Comparer : *Westminster Confession of Faith*, chap. II, 2.

finales. Sans doute, on peut soutenir avec Bacon et Descartes que, même s'il y a des causes finales, le point de vue de la finalité est scientifiquement stérile : *causarum finalium inquisitio sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit*[1]. Mais d'abord, comme on le verra plus tard, il y a peut-être un dissentiment fondamental entre Bacon et le moyen âge sur la notion même de philosophie, et surtout c'est bien pour Dieu que la pensée chrétienne garde jalousement cette vierge, dont la présence veille sur l'intelligibilité du monde, alors même qu'elle n'engendre pour l'homme aucun de ces résultats pratiques dont Bacon est si friand. Reprocher au finalisme sa stérilité scientifique, à supposer même qu'elle soit aussi complète qu'on le dit, c'est méconnaître ce que nous nommerons plus tard le primat de la contemplation et confondre des plans qu'il reste, à notre sens, absolument nécessaire de distinguer.

Peut-être même est-ce faire pis encore. Nous l'avons déjà dit, nul ne songe à défendre les naïvetés sans nombre des finalistes, ni même à soutenir qu'une explication par la cause finale puisse être une explication scientifique[2] ; en aucun cas la connaissance du pourquoi, même si elle était possible, ne nous dispenserait de celle du comment, la seule à laquelle la science s'intéresse. Descartes a dit là-dessus des choses assez fortes, sur lesquelles il n'y a pas lieu de revenir. Par contre, il y a et il y aura toujours lieu de revenir sur la question de savoir si, oui ou non, il y a du pourquoi dans la nature. Or, nous sommes sûrs qu'il y en a dans l'homme, qui est incontestablement une partie de la nature et, de ce point de vue, tout ce qui nous semblait vrai de l'analogie nous semble beaucoup

1. Fr. BACON, *De augmentis scientiarum*, III, 5.

2. On trouve d'ailleurs dans les philosophies médiévales peu de développements sur les « merveilles de la nature ». L'idée en est antérieure au Christianisme et ne fut pas ignorée du moyen âge, mais c'est surtout au XVII[e] siècle qu'elle est devenue une méthode philosophique pour prouver l'existence de Dieu. Fénelon a largement contribué à la rendre populaire par son *Traité de l'existence de Dieu ;* 1[re] partie, chap. II : *Preuves de l'existence de Dieu tirées de la considération des principales merveilles de la nature.* L'influence de CICÉRON, *De natura deorum*, lib. II, y est sensible. Au XVIII[e] siècle, le thème est illustré par Bernardin DE SAINT-PIERRE, *Études de la nature*, Paris, 1784. Estimant que la découverte des causes efficientes est impossible, et que la poursuite en est aussi funeste pour la science que pour le sentiment religieux, il déclare que l'Auteur de la nature nous invite à la recherche des causes finales : « Quelque mépris que les philosophes aient pour les causes finales, ce sont les seules qu'il nous donne à connaître. Il nous a caché tout le reste. » *Op. cit.*, 3[e] édit., 1789, Étude IX, t. II, p. 18. De là ses fameuses « harmonies de la nature » et les naïvetés qu'elles contiennent. Ce genre d'arguments est périmé. Bien plus, même là où l'on peut discerner une fin, la connaissance que nous en avons ne saurait intéresser la science que comme un auxiliaire pour la découverte du comment, qui seule permet l'action sur la nature là où elle est possible.

plus évident encore de la finalité. Dans toutes ses actions, l'homme est un témoin vivant de la présence de la finalité dans l'univers, et s'il y a naïveté à raisonner anthropomorphiquement, comme si toute opération naturelle était l'œuvre d'un surhomme inconnu[1], il y a peut-être une naïveté d'un autre ordre à nier universellement la causalité des fins au nom d'une méthode qui s'interdit de la reconnaître là même où elle existe. Le pourquoi ne dispense pas du comment, mais celui qui ne cherche que le comment peut-il s'étonner de ne jamais rencontrer le pourquoi ? Peut-il surtout s'étonner de ne pas arriver à lui donner le genre d'intelligibilité que le comment seul comporte, là où il se rencontre ? Quoi qu'il en soit de ce point, la pensée chrétienne n'a jamais varié dans son attitude à l'égard de ce problème. Fidèle à ses principes, elle s'est trouvée chez elle dans le monde de Platon et d'Aristote, qui, de son côté, recevait d'elle pour la première fois sa complète rationalité. Au-dessous de l'homme, qui agit en vue de fins connues, la philosophie médiévale a toujours placé l'animal, que déterminent des fins perçues, et le minéral, que ses fins agissent, c'est-à-dire qui les subit sans les connaître[2]. Mais au-dessus de l'homme elle a

1. Sur les raisons d'un retour possible à la finalité comme méthode d'explication scientifique, voir A. Reymond, dans *Études sur la finalité*, Lausanne, La Concorde, 1931, p. 79-107, et L. Plantefol, dans *La méthode dans les sciences*, Paris, Alcan, 1930 : *La biologie végétale*.

2. Pour comprendre le sens exact du finalisme médiéval, il importe de noter un certain nombre de points importants.

1° La philosophie n'a pas à dicter à la science ses méthodes, c'est à la science elle-même qu'il appartient de juger quels procédés de recherche et quelles méthodes d'explication sont adaptés au type de connaissance qu'elle poursuit. Si donc les savants renoncent au finalisme, et ils n'y renoncent pas autant qu'ils le disent, ils en ont le droit et le philosophe n'a rien à dire sur ce point, qui n'est pas de sa compétence. Inversement, s'il y a des raisons philosophiques d'admettre l'existence de la finalité dans l'univers, le savant ne saurait lui interdire d'en tenir compte sous prétexte que cette finalité ne se laisse pas scientifiquement analyser ni reconstruire ;

2° Dans la perspective qui est celle du philosophe, il y a finalité toutes les fois que, dans un tout donné, chaque élément pris à part, ni par conséquent leur somme, ne suffisent à rendre raison de l'existence du tout. L'analyse et la reconstitution du tout par des méthodes mécanistes suffit peut-être à l'explication scientifique, mais même là ou elle serait possible, cette analyse exhaustive laisserait ouverte deux questions : l'existence d'éléments aptes à entrer dans des synthèses, et l'ordre de ces éléments dans la synthèse. C'est pourquoi saint Thomas a cru pouvoir prouver l'existence de Dieu comme cause de l'existence de l'ordre, et l'on pourrait même ajouter qu'il est requis comme cause de l'aptitude des éléments à l'ordre ;

3° Si l'anthropomorphisme est inévitable dans notre conception de la finalité, parce que ce que nous connaissons le mieux, et du dedans, est la finalité qui synthétise les éléments de l'acte humain, il ne nous est pas interdit de critiquer notre anthropomorphisme. Ni scientifiquement ni philosophiquement, on n'a présentement de raisons d'admettre une finalité consciente dans les êtres inorganiques, ni dans les êtres organiques non doués de connaissance. La finalité n'apparaît que là où il y a connais-

toujours placé Dieu, dont l'action transcendante à la nôtre ne se règle par sur des fins, mais pose simultanément dans l'être les fins et les moyens, sans autre raison que de communiquer sa béatitude en même temps que son intelligibilité.

C'est pourquoi, de même qu'il est un univers sacramentel, le monde chrétien tel que le conçoit le moyen âge est un univers *orienté;* et il est demeuré l'un et l'autre, à quelque époque de son histoire qu'on le considère, chaque fois que la pensée chrétienne a repris conscience de sa vraie nature. Considérées par rapport à cette stabilité fondamentale, les révolutions imposées par la science à notre représentation de l'univers apparaissent comme des accidents sans grande importance. Que la terre tourne ou non, qu'elle soit ou non au centre du monde, que les énergies physico-chimiques dont elle est le lieu se révèlent à nous toujours plus fécondes, rien ne peut faire que, pour la pensée chrétienne, les choses ne soient fondamentalement autant de vestiges de Dieu

sance, c'est-à-dire sous forme embryonnaire chez les animaux, et avec une pleine netteté chez l'homme. C'est pourquoi, lorsque le sujet de la finalité consciente cherche la cause de la finalité inconsciente, il ne peut éviter de la concevoir comme analogue à la sienne. Or, c'est ici le cas de se souvenir de ce qu'est l'analogie de proportionnalité : Dieu est à sa finalité comme nous sommes à la nôtre, mais nous ne savons pas ce qu'il est à sa finalité, sinon qu'il l'est. C'est pour avoir oublié cette ignorance que l'on a cru pouvoir retrouver sa finalité et que l'on a prêté à Dieu des « desseins », tantôt raisonnables, mais incertains, tantôt même déraisonnables ou absurdes du simple point de vue de l'homme. La conception médiévale de la finalité n'est pas engagée dans des déviation de ce genre, qui supposent au contraire la méconnaissance de son sens vrai. — Sur la notion de finalité, voir R. Dalbiez, *Le transformisme et la philosophie*, dans *Le transformisme*, Paris, J. Vrin, 1927, p. 174-179, et R. Collin, *Réflexions sur le psychisme*, Paris, J. Vrin, 1929, p. 192-198 ;

4° Ce serait une autre question, non sans intérêt, de chercher si l'explication mécaniste ne comporte pas autant d'anthropomorphisme que l'explication finaliste ; car si l'*homo faber* a des fins, il applique le mécanisme à leur réalisation, et son mécanisme n'a pas moins imprégné sa conception de la nature que son finalisme. M. Langevin disait récemment : « Nous sommes en ce moment en présence d'une nouvelle crise du mécanisme ; je voudrais tout d'abord souligner ce qu'il y a d'anthropomorphique et d'ancestral dans le mécanisme au sens généralisé et dans les notions fondamentales qu'il introduit, comme celle de point matériel, conçu comme limite, d'objet individualisé ; comme celle de force, etc. » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 30e année, n° 2, avril-juin 1930, p. 58). Sans vouloir utiliser l'idée de M. P. Langevin pour des fins qui ne sont pas les siennes, car il veut plutôt éliminer ce qui reste d'anthropomorphisme dans la science qu'en ajouter (*ibid.*, p. 61-62), on peut considérer sa suggestion comme utile à méditer. Ce qui rend le problème obscur, c'est l'imprévisibilité actuelle de l'aspect que prendra la science lorsqu'elle aura éliminé l'anthropomorphisme du mécanisme. à supposer qu'elle n'en substitue pas un plus subtil au plus grossier dont elle se sera débarrassée. Lorsque M. Langevin ajoute : « Il ne faut pas abandonner l'image, mais la modifier » (p. 70), on peut se demander si la présence nécessaire de l'image n'impliquera pas toujours la présence d'un résidu d'anthropomorphisme et même si la notion d'une science non anthropomorphique élaborée par un intellect humain a un sens concevable.

et comme les traces laissées par l'action créatrice sur son passage. Pascal n'était pas complètement ignorant de ce qu'est une explication scientifique ; pourtant, en plein XVIIe siècle, et après Descartes, il osait encore écrire que « toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu »[1]. En ce sens, le finalisme chrétien lui-même est un corollaire immédiat de la notion de création, à tel point qu'on peut aller jusqu'à dire que la notion de cause finale ne reçoit son sens plein que dans l'univers suspendu à la liberté du Dieu de la Bible et de l'Évangile. Car il n'y a finalité vraie que si l'intelligence est à l'origine des choses et si cette intelligence est celle d'une personne créatrice[2]. Mais la notion de personne ne s'offrira que plus tard à notre considération ; pour le moment, il nous faut d'abord examiner quelle nature revient en propre à un univers né de la toute-puissance de l'Être, et particulièrement la bonté essentielle qui lui appartient de plein droit.

1. B. Pascal, *Pensées et opuscules*, éd. L. Brunschvicg, édit. min., 4e édit., p. 215.
2. Maine de Biran, dans *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, édit. E. Naville, Paris, 1857 ; Journal intime du 15 mars 1821, p. 349.

CHAPITRE VI

L'optimisme chrétien

C'est une opinion communément répandue, que le Christianisme est un pessimisme radical, en ce qu'il nous enseigne à désespérer du seul monde dont nous soyons sûrs qu'il existe, pour nous inviter à mettre notre espoir en un autre dont on ne sait s'il existera jamais. Jésus-Christ ne cesse de prêcher le renoncement total aux biens de ce monde ; saint Paul condamne la chair et exalte l'état de virginité ; les Pères du Désert, comme affolés par leur haine insensée de la nature, s'emploient à vivre une vie dont la simple description équivaut à la négation radicale de toutes les valeurs sociales ou simplement humaines ; le moyen âge enfin, codifiant en quelque sorte les règles du *contemptus saeculi*, nous en donne la justification métaphysique. Le monde, infecté qu'il est par le péché, est corrompu jusque dans sa racine ; mauvais par essence, il est ce qui doit être fui, nié, détruit. Saint Pierre Damiani et saint Bernard condamnent tout ce qui prétend s'affirmer au nom de la nature ; à leur parole, des milliers de jeunes gens et jeunes filles fuient vers la solitude, à moins qu'ils ne suivent saint Bruno au désert de Chartreuse ; d'autres fois, ce sont des familles déjà constituées qui se défont et dont les membres, rendus à eux-mêmes, n'usent de leur liberté que pour mortifier leurs corps, amortir leurs sens, refréner jusqu'à l'exercice même de cette raison par laquelle ils sont hommes. *Ubi solitudinem fecerunt, pacem appellant.* Cette aspiration insensée de générations entières vers le néant, n'est-ce pas le fruit normal de la prédication chrétienne ? Mais la négation de cette négation, le refus de ce refus, n'est-ce pas l'une des affirmations essentielles de la conscience moderne ? L'acceptation de la nature, la confiance en la valeur intrinsèque de toutes ses manifestations, l'espérance en son progrès indéfini si nous savons voir ce qu'elle a de bon pour en tirer le meilleur, d'un mot, l'affirmation de la bonté radicale du monde et de la vie, voilà l'optimisme moderne dans son opposition radicale au pessimisme chrétien. La Renaissance a ramené les dieux grecs, ou du moins

l'esprit qui leur avait donné naissance ; contre Pascal, nous avons Voltaire[1], et contre saint Bernard, nous avons Condorcet.

Il y aurait peut-être quelque chose à dire sur la parfaite sérénité du monde grec, mais les limitations de son optimisme nous apparaîtront sans doute mieux sur un plan plus philosophique, et ce n'est pas le temps d'en discuter. Par contre, il y a lieu de marquer dès à présent que lorsqu'il s'agit de déterminer l'axe moyen de la pensée chrétienne, ce ne sont pas uniquement les héros de la vie intérieure qu'il convient de consulter. Bien plus, il peut être dangereux de les consulter sans les rapporter au dogme chrétien dont eux-mêmes se réclament et qui permet seul de placer dans son vrai jour la nature de leur activité. Si grand que soit un saint Bernard et si indispensable que soit Pascal lui-même, ils ne sauraient remplacer à eux seuls la longue tradition des Pères de l'Église et des philosophes du moyen âge. Ici comme ailleurs, les témoins par excellence restent saint Augustin, saint Bonaventure, saint Thomas et Duns Scot, sans oublier la Bible elle-même, dont les uns et les autres se sont également inspirés.

Il suffit, en effet, de lire le premier chapitre de la Genèse pour découvrir le principe qui restera le point d'appui inébranlable de ce que je propose d'appeler l'*optimisme chrétien*. Nous sommes immédiatement placés devant le fait capital de la création, et c'est le Créateur lui-même qui, regardant son œuvre au soir de chaque jour, affirme non seulement que c'est lui qui l'a faite, mais encore que, parce que c'est lui qui l'a faite, elle est bonne : *et vidit Deus*

1. Voltaire estime que Pascal a écrit ses *Pensées* pour « montrer l'homme dans un jour odieux » (*Premières remarques sur les Pensées de M. Pascal,* 1728) et qu'« il impute à l'essence de notre nature ce qui n'appartient qu'à certains hommes ». Voltaire aurait raison si Pascal n'avait pas distingué, ce qu'il aurait peut-être dû faire encore plus nettement, entre l'*essence* de l'homme, qui est bonne, et son *état,* qui est mauvais par suite du péché originel. Voltaire le sent bien, et c'est pourquoi tout le poids de sa critique porte sur le péché originel. D'ailleurs, son propre optimisme est des plus modérés, comme on peut le voir par sa description d'un homme heureux : « Il y a beaucoup d'hommes aussi heureux que lui. Il en est des hommes comme des animaux ; tel chien couche et mange avec sa maîtresse ; tel autre tourne la broche et est tout aussi content ; tel autre devient enragé, et on le tue. » Plus tard, la conclusion du *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755) sera une protestation contre l'optimisme absolu de Leibniz et se rapprochera beaucoup de l'optimisme chrétien :

« Le passé n'est pour nous qu'un triste souvenir ;
Le présent est affreux, s'il n'est point d'avenir,
Si la nuit du tombeau détruit l'être qui pense.
Un jour tout sera bien, voilà notre espérance :
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion,
Les sages se trompaient, et Dieu seul a raison. »

On trouverait même facilement d'authentiques chrétiens plus optimistes.

quod esset bonum; puis, embrassant d'un seul regard l'ensemble de cette œuvre au soir du sixième jour, Dieu peut se rendre une dernière fois ce même témoignage et proclamer que sa création est très bonne : *viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona* (*Gen.*, I, 31). Voilà quelle est, dès le temps de saint Irénée, la pierre d'angle de l'optimisme chrétien. Pas plus qu'ailleurs, nous ne trouvons là aucune métaphysique, mais de quoi refuser beaucoup de métaphysiques en attendant d'en construire une. Toutes les sectes gnostiques qui reportent sur un démiurge inférieur la responsabilité de la création, pour mieux absoudre Dieu du reproche d'avoir créé un monde mauvais, sont immédiatement condamnées comme antichrétiennes. Œuvre d'un Dieu bon, le monde ne saurait s'expliquer comme le résultat d'une erreur initiale, d'une chute, d'une ignorance ou d'une défection quelconques[1]. Bien plus, Irénée comprend et dit très clairement que l'optimisme chrétien est une suite nécessaire de l'idée chrétienne de création. Un Dieu bon, qui fait tout de rien et confère gratuitement aux êtres qu'il crée, non seulement leur existence, mais même leur ordre, ne souffre aucune cause intermédiaire et par conséquent inférieure entre lui et son œuvre[2]. Comme il en est le seul auteur, il en assume la pleine responsabilité. Et il le peut, car elle est bonne ; reste à savoir ce qui prouve philosophiquement qu'elle l'est.

On sait que ce problème fut un de ceux qui tourmentèrent le plus cruellement la pensée du jeune Augustin. Lui aussi rencontra d'abord le gnosticisme sous la forme du dualisme manichéen, et

1. « Hoc initium et causam fabricationis mundi constituens bonitatem Dei, sed non ignorantiam, nec Aeonem qui erravit, nec labis fructum, nec Matrem plorantem et lamentantem, nec alterum Deum vel Patrem. » IRÉNÉE, *Adv. Haereses*, III, 25, 5. — « ... neque per apostasiam, et defectionem et ignorantiam... » *Op. cit.*, V, 18, 2. — Philon le Juif avait adopté une attitude analogue à celle des Gnostiques en rattachant au Logos, principe inférieur à Dieu, l'origine du mal. Voir. É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2e édit., Paris, J. Vrin, 1925, p. 99 et 130.

2. « ... Deus omnipotens qui omnia condidit per Verbum suum et aptavit et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia. » IRÉNÉE, *Adv. Haereses*, I, 22, 1. — « Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti ; Deus autem, quam homines hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, quum ante non esset, ipse adinvenit. » *Op. cit.*, II, 10, 4. — « ... est substantia omnium voluntas ejus. » *Op. cit.*, II, 30, 9. — « ... per illius providentiam unumquodque eorum, et habitum, et ordinem, et numerum, et quantitatem accipere et accepisse propriam, et nihil omnino neque vane, nec ut provenit factum aut fieri, sed cum magna aptatione et conscientia sublimi, et esse admirabilem rationem et vere divinam, quae possit hujusmodi et discernere et causas proprias enuntiare. » *Op. cit.*, II, 26, 3.

On a caractérisé la position d'Irénée comme un « optimisme foncier » (P. BEUZART, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, E. Leroux, p. 41), et rien n'est plus juste.

il s'en libéra le jour où il sortit de la secte à laquelle il avait quelque temps adhéré[1]. Pourtant, délivré du gnosticisme de Mani, il n'était pas hors de toute difficulté, car il se demandait toujours comment expliquer la présence du mal dans un univers créé par Dieu. Si Dieu n'est pas, d'où vient le bien ? Mais si Dieu est, d'où vient le mal ? A cette question, Plotin suggérait une réponse dont les origines remontent très loin dans la tradition grecque, mais qui prenait sans doute consistance dans son esprit sous l'influence de ce gnosticisme même qu'il a si souvent combattu. Pourquoi ne pas admettre que le principe du mal est la matière ? Puisque l'être est le bien, ce qui est le contraire de l'être est nécessairement le mal. En un sens donc, la matière est un non-être, mais son non-être est précisément un non-être platonicien, c'est-à-dire, non point exactement une non-existence, mais un non-bien. C'est ce qui permet à Plotin de maintenir simultanément que la matière relève du non-être et qu'elle est pourtant le principe réel du mal[2]. Pour le jeune Augustin, si plein d'admiration pour Plotin, quelle

1. Saint AUGUSTIN, *Confess.*, IV, 15, 25-26 ; VII, 3, 4-5, et 5, 7. Sur le dualisme manichéen et son influence sur saint Augustin, voir P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 95-101 et 215-225. — On trouve un dualisme assez analogue à celui des Manichéens chez PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, cap. XLV ; édit. Teubner, t. II, p. 517, 519. Même incertitude chez Philon d'Alexandrie, dont le Dieu abandonne aux « puissances inférieures de la création » le soin de former dans l'âme raisonnable ce qui la conduira au mal. Cf. J. MARTIN, *Philon*, Paris, 1907, p. 82-83.

2. PLOTIN, *Ennéades*, I, 8 ; trad. É. Bréhier, t. I, p. 130 ; voir particulièrement les chap. X-XV, édit. citée, p. 126-130. Sur l'authenticité de ces chapitres, voir la notice de M. É. Bréhier, p. 113-144. Sur la doctrine du mal chez Plotin dans son opposition à celle de saint Augustin, consulter R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, p. 102-111.

Il n'est ici tenu compte que des doctrines avec lesquelles la pensée chrétienne est entrée en contact dans sa période de formation. En ce qui concerne les doctrines antérieures, à l'influence indirecte desquelles on pourrait penser, il faut dire que Platon n'a laissé aucune solution systématique du problème de l'origine du mal. Aristote attribue à son maître un franc dualisme, c'est-à-dire la reconnaissance de deux principes des choses, l'un bon, l'autre mauvais, et le range à côté d'Empédocle et d'Anaxagore sur ce point (ARISTOTE, *Métaph.*, A, 6, 988 a 7-17). Selon ce témoignage, c'est la matière qui serait le principe du mal dans le platonisme (*loc. cit.*, 10). Il est difficile de trouver chez Platon un texte net pour justifier cette assertion. Le *Timée* ne contient rien de précis sur la matière, qu'il ne nomme même pas. On est pourtant tenté de considérer le Chaos qu'ordonne le Démiurge comme son équivalent et c'est peut-être à cela que pense Aristote. Ce qui invite à le croire, c'est un texte du *Politique* (273 b), où, sans que le mot de matière soit prononcé, l'idée en est suggérée (τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον), appliquée à quelque chose de très analogue au Chaos du *Timée* et invoquée pour expliquer la présence du désordre dans la nature. On pourrait encore citer à l'appui le texte de la *République* (II, 379 c), où Platon dit que le Dieu est cause des biens qui nous arrivent en petit nombre, mais que pour le grand nombre des maux qui nous arrivent il faut chercher une autre cause ; seulement, il ne dit pas laquelle, et comme cette cause pourrait être la faute de l'homme, ce texte n'est pas décisif. C'est peut-être la *Lettre à Denys* (II, 313 a), authentique ou non, qui donne la note juste,

tentation qu'une telle doctrine ! Réduire le mal à la matière, en ajoutant qu'elle n'est à peu près rien, n'est-ce pas la manière la plus simple de rendre raison de ce qu'il y a de nécessairement défectueux dans le monde, et pourquoi ne pas accepter une si élégante solution ?

Simplement parce que ce n'en est pas une. La réponse de Plotin est parfaitement cohérente avec l'ensemble de son système, car son Dieu n'est pas un Dieu créateur au sens biblique et chrétien de l'expression. Il n'est pas responsable de l'existence de la matière, donc il n'est pas non plus responsable de sa nature et elle peut être mauvaise sans que lui-même soit mauvais. Mais comment Augustin excuserait-il un Dieu créateur d'avoir fait la matière mauvaise, ou même de l'avoir laissée telle si c'est telle qu'il l'a trouvée[1]? C'est pourquoi, réfléchissant sur les principes philosophiques de Plotin à la lumière de la révélation biblique, Augustin en arrive rapidement à les dépasser[2]. Admettre que la matière est à la fois

lorsqu'elle dit que Platon a beaucoup réfléchi au problème du mal en général, mais ne l'a jamais résolu.

Aristote lui-même s'exprime parfois en termes très proches de ceux qu'adopteront les penseurs chrétiens. Le mal, dit-il, n'existe pas dans la nature (*Métaph.*, 9, 1051 a 17-18). En effet, l'acte est être et l'être est bon. Pourtant, comme il introduit la notion de matière et la définit par la potentialité qui l'oppose à l'acte, Aristote se trouve conduit à rattacher le mal à la matière. Il ne dit pas qu'elle soit mauvaise, mais elle est le principe de mutabilité et de contingence qui s'oppose à la forme et à sa nécessité. C'est à cause de la potentialité de la matière où elle se réalise qu'il y a des corruptions, des altérations, des monstres de la nature, etc. On peut dire que, sans être mauvaise de soi, la matière rend le désordre possible et, en un sens, inévitable ; il y a donc en elle un élément de malfaisance (κακοποιόν, dans *Phys.*, A, 9, 192 a 15). Ce qui sépare Aristote du Christianisme sur ce point, c'est que, pour saint Augustin, la matière n'est même pas la cause de la possibilité du mal, ni la raison de son existence ; elle n'implique, de soi, aucune invitation au désordre. Tel que Dieu l'a créé, le monde matériel était excellent : *valde bonum*, et il le serait demeuré si une faute, née dans le royaume de l'esprit et non dans celui de la matière, n'avait introduit le désordre jusque dans la matière même. En d'autres termes, l'univers éternel et non créé d'Aristote, avec sa matière qui oppose une éternelle résistance à la perfection de la forme, diffère profondément de l'univers créé des philosophes chrétiens, où la matière participe directement à la perfection de l'être divin et, si modeste soit-elle, en est l'image.

Le traité de Salluste, Περὶ Θεῶν καὶ κόσμου (voir plus haut, p. 59, note 1), s'exprime au chap. XII d'une manière toute chrétienne, mais il est postérieur au Christianisme et peut en avoir subi l'influence.

1. « Unde est malum ? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret ? Cur et hoc ? An impotens erat totam vertere et commutare, ut nihil male remaneret, cum sit omnipotens ? Postremo cur inde aliquid facere voluit ac non potius eadem omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino ? » Saint Augustin, *Confess.*, VII, 5, 7.

2. Saint Augustin, *Confess.*, VII, 11, 17 à 16, 22. On interprète généralement ce développement comme si Augustin attribuait à sa lecture des livres platoniciens la découverte de cette vérité, que tout ce qui est, est bon : « Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt : ergo quandiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt,

créée et mauvaise, c'est un pessimisme impossible et littéralement contradictoire en régime chrétien. Ce qui nous importe ici surtout, c'est de voir comment cet optimisme religieux se mue en optimisme métaphysique, et nous n'avons rien de plus à faire pour l'apprendre que d'en demander le secret à saint Augustin. Or, le secret, c'est une fois de plus dans l'Exode que nous allons le trouver.

Ce que saint Augustin a merveilleusement discerné et exprimé, c'est que la matière ne saurait être considérée comme mauvaise, même si l'on ne voit en elle qu'un simple principe de possibilité et d'indétermination. Supposons-la réduite au minimum, entièrement informe et sans aucune qualité, elle reste au moins une certaine capacité de la forme, une aptitude à la recevoir. C'est peu, sans doute, mais ce n'est pas rien. Allons plus loin : être susceptible de devenir bon, ce n'est pas être très bon, mais c'est déjà l'être et, en tout état de cause, ce n'est pas être mauvais. Mieux vaut être sage que de pouvoir l'être, mais c'est déjà une qualité que de pouvoir le devenir[1]. De telles raisons dialectiques valent assurément par elles-mêmes, mais elles ne prennent tout leur poids que reliées au principe qui les fonde et les met à leur place dans l'ensemble de la philosophie chrétienne : si la matière est bonne, on peut être sûr qu'elle est l'œuvre de Dieu, et c'est là-dessus que les manichéens se trompent ; mais, inversement, si elle est l'œuvre de Dieu, on peut être sûr qu'elle est bonne, et

malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia quia, si substantia esset, bonum esset. » *Op. cit.*, VII, 21, 18. Pourtant, Augustin ne dit pas avoir lu dans ces livres platoniciens que la matière est bonne, ou même qu'elle n'est pas mauvaise ; il ne dit même pas y avoir lu ce qu'il a découvert alors de vérité touchant le problème du mal. Le résumé de ce qu'il doit à ses lectures s'arrête à *Confess.*, VII, 9, 15 : « Inveni haec ibi et non manducavi. » Ensuite, il s'agit de conclusions obtenues à la suite de cette lecture, mais par réflexion personnelle, et avec l'aide de Dieu : « Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea duce te et potui, quoniam *factus es adjutor meus.* » C'est donc Dieu, et non plus Plotin, qui lui sert ici de guide. C'est pourquoi le problème, d'ailleurs si ingénieusement discuté et résolu par M. R. JOLIVET (*Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, p. 113, n. 2), ne se pose en réalité même pas.

1 « Neque enim vel illa materies, quam antiqui hylen dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico, quam Manichaeus hylen appellat dementissima vanitate, nesciens quid loquatur, formatricem corporum.... Sed hylen dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem... Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum ; nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum aliquod est forma... procul dubio bonum aliquod est etiam capacitas formae. » Saint AUGUSTIN, *De natura boni*, XVIII (*Patr. lat.*, t. 42, col. 556-557). Ce texte est presque entièrement reproduit par M. R. JOLIVET, *op. cit.*, p. 112, note. On trouvera de nombreux textes à l'appui de cette thèse dans cet excellent article. — L'affirmation de la bonté de la matière se retrouve naturellement chez saint THOMAS D'AQUIN, *Quaest. disp. de Malo*, I, 2, Resp.

c'est là-dessus que s'est trompé Plotin : « C'est donc d'une manière magnifique et divine que notre Dieu a dit à son serviteur : *Ego sum, qui sum*, et ensuite : *Dices filiis Israël :* Qui est *misit me ad vos* (*Exod.*, III, 14). Car il est lui-même véritablement, puisqu'il est immuable. Tout changement a en effet pour résultat que ce qui était n'est plus ; celui-là donc est véritablement, qui est immuable ; quant aux autres choses, qui ont été faites par lui, c'est de lui que chacune à sa manière a reçu son être. Puis donc qu'il est l'être par excellence, il n'a de contraire que ce qui n'est pas, et par conséquent, de même que tout ce qui est bon existe par lui, de même aussi est-ce par lui que tout ce qui est dans la nature existe, car tout ce qui est dans la nature est bon. En un mot, toute nature est bonne ; or, tout ce qui est bon vient de Dieu ; donc toute nature vient de Dieu »[1]. Voilà le principe sur lequel repose l'affirmation chrétienne de la bonté intrinsèque de tout ce qui est, et c'est encore le même principe qui va rendre raison de ce qu'il peut y avoir de mal dans la nature, car le Christianisme ne nie pas le mal, mais il en montre le caractère négatif, accidentel et justifie par là même l'espoir de l'éliminer.

Que tout ce que Dieu a fait soit bon, rien de plus certain. Que tout ce qui est ne soit pas également bon, c'est non moins certain. Il y a du bon et du meilleur ; mais s'il y a du meilleur, il y a du moins bon ; or, le moins bon, en un sens, c'est du mal. En outre, l'univers est le siège de générations et de corruptions constantes dans la nature inanimée comme dans la nature animée. Ces infériorités relatives et ces destructions correspondent à ce que l'on peut nommer le mal physique. Comment en expliquer la présence dans le monde ?

En ce qui concerne les inégalités qui s'observent entre les créatures, il semble que l'on ne puisse les considérer comme un mal que par un abus de langage. Si la matière elle-même est bonne, tout ce qui est peut être justement qualifié de bien, car non seulement il l'est en lui-même, mais encore sa qualité de moindre bien peut être requise pour la plus grande perfection du tout dont il fait partie. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que ces

1. Saint Augustin, *De natura boni*, cap. xix (*ibid.*, col. 557). Dans le même traité, cap. xxxiv, Augustin se réclame de cette autre parole de l'Écriture : « Omnis creatura Dei bona est. » *I Tim.*, IV, 4. — Il va sans dire que cette doctrine est devenue le bien commun de la philosophie chrétienne. Par exemple, saint Thomas d'Aquin, *De malo*, I, 1, Sed contra : « Praeterea, Joan. I, 3, dicitur : *omnia per ipsum facta sunt.* Sed malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit (Tract. I in Joan., a med.). Ergo malum non est aliquid. »

limitations et cette mutabilité même dont on accuse la nature sont métaphysiquement inhérentes à l'état de chose créée. Car à supposer même que toutes les créatures fussent égales et immuables dans leur manière d'être, elles resteraient limitées et radicalement contingentes dans leur être. D'un mot, créées *ex nihilo*, les choses sont et sont bonnes parce qu'elles sont créées, mais leur mutabilité est inscrite dans leur essence précisément parce qu'elles sont *ex nihilo*. Si donc l'on s'obstine à appeler « mal » le changement auquel la nature est soumise comme à une loi inéluctable, il faut bien voir que la possibilité du changement est une nécessité que Dieu lui-même ne saurait éliminer de ce qu'il crée, parce que le fait d'être créé est la marque la plus profonde de cette possibilité même. Sans doute, la toute-puissance divine peut en annuler les effets ; Dieu peut maintenir dans l'être, et il le fait, ce à quoi il a donné l'être ; il pourrait même, s'il le voulait, faire que toutes choses persévèrent indéfiniment dans le même état, mais cette permanence et cette mutabilité ne seraient que d'emprunt ; tout ce qui est en vertu de l'action créatrice et dure par une création continuée garde en soi une contingence radicale qui le met en un danger constant de retourner au néant. Par leur aptitude à n'être pas, les créatures tendent pour ainsi dire vers le non-être[1] ; tout ce que Dieu fait, pris à part de l'acte qui le fait, garde la possibilité de se défaire ; d'un mot, la contingence des êtres créés dans l'ordre de l'existence doit être considérée comme la racine même de leur mutabilité.

Accepter cette conséquence, et la philosophie chrétienne ne saurait la refuser, ce n'est aucunement revenir à la position de Plotin, pour qui la matière est mauvaise, ni même à celle d'Aristote, pour qui la matière introduisait dans le monde le désordre en même temps que la contingence. Dès le début du Christianisme, la métaphysique de l'Exode dépasse le plan de la qualité pour atteindre celui de l'existence. S'il y a du changement, ce n'est pas en raison d'une certaine classe d'êtres, les êtres matériels, c'est simplement parce qu'il y a *des êtres*. En ce sens, la forme et l'acte de tout ce qui est reste ouvert à la mutabilité exactement dans le même sens que la matière, et, de fait, c'est par une initiative

1. « Omnes igitur naturae corruptibiles, nec omnino naturae essent, nisi a Deo essent ; nec corruptibiles essent, si *de* illo essent (*scil.* par opposition à *ab* illo), quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt : ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. » Saint AUGUSTIN, *De natura boni*, cap. x (*Patr. lat.*, t. 42, col. 554-555). — Cf. *Enchiridion*, cap. XI-XII ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 236-237.

malheureuse de l'esprit que le mal proprement dit s'introduira dans le monde. Ce n'est pas le corps qui a fait pécher l'esprit, mais c'est l'esprit qui a fait mourir le corps. Le sens vrai du problème est désormais tout autre : c'est que tout ce qui, pour être, a besoin d'être fait, est toujours exposé à se défaire, si bien que le péril qui menace en permanence l'œuvre de la création, c'est en toute rigueur et à la lettre la possibilité de sa *défection*. Possibilité, qu'on veuille bien le remarquer et rien de plus ; possibilité sans danger tant que l'on s'en tient au plan physique sur lequel la nature n'a pas charge d'elle-même, mais dont le danger deviendra pratiquement réel sur le plan moral, c'est-à-dire avec l'ange et l'homme, puisque, en les associant au gouvernement divin, leur créateur les invite à veiller avec lui contre cette défection.

Rattacher aussi fortement la possibilité du mal physique à la contingence du créé[1], c'était d'abord préparer de longue main l'une des conquêtes métaphysiques les plus importantes du moyen âge. En montrant que la composition qui distingue radicalement la créature du créateur n'est pas celle de matière et de forme, mais celle d'essence et d'existence, saint Thomas ne fera que donner son expression définitive à la pensée de saint Augustin. Mais Augustin avait déjà fait beaucoup, puisque sa métaphysique du mal est passée tout entière, à peu près telle quelle, dans le thomisme et le scotisme. Ce qui résulte, en effet, du principe posé, c'est que

1. « Quapropter cum abs te quaero, unde sit facta universa creatura, quamvis in suo genere bona, Creatore tamen inferior, atque illo incommutabili permanente ipsa mutabilis ; non invenies quid respondeas, nisi de nihilo factam esse fatearis. » Saint AUGUSTIN, *Contra Secundinum manichaeum*, cap. VIII (*Patr. lat.*, t. 42, col. 584). — Duns Scot a fortement organisé cette thèse augustinienne, et il l'a fait en pleine conscience de la différence qui sépare l'aristotélisme du Christianisme. Selon Aristote, dit-il, Dieu est une cause nécessaire ; rien d'étonnant par conséquent à ce qu'il pose en même temps des effets qui soient également nécessaires (DUNS SCOT, *In I Sent.*, I, 8, 5, 2, 1, *b*; édit. QUARACCHI, t. 1, p. 647). En effet, « si primum causans naturaliter causaret, causaret necessario, et tunc daret necessitatem suo causato » (*ibid.*, 2, n. 688, p. 649). Mais si l'on admet, avec les Chrétiens, que la cause première agit librement, le rapport des créatures à Dieu devient contingent, et non nécessaire. Dès lors, la nécessité de l'être reste un attribut propre de Dieu et la mutabilité devient inséparable de l'état de créature : « nihil aliud a Deo est immutabile, loquendo de mutatione quae est versio, quia nihil aliud est formaliter necessarium.... Sed nihil aliud a Deo propter perfectionem sui est immutabile... » *Ibid.*, n. 696, p. 657. Cf. le texte des *Reportata Parisiensia:* « cum nulli creaturarum conveniat esse, secundum totam perfectionem possibilem (tunc enim creatura foret de se esse, et non acciperet esse ab alio, et subinde creatura non esset) ; necessario enti creato inest privatio alicujus gradus entitatis, qui non repugnaret ei, quatenus ens est ; ex quo fit, ut creatura omnis possibilis sit... ; ergo si omnis creatura est possibile esse, omnis creatura est mutabilis, eo genere mutationis, quod *versio* appellatur a Damasceno. » Cité par Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 9, 2, Resp. — Duns Scot s'inspire directement de S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, II, 27 ; *Patr. gr.*, t. 94, col. 960.

si l'on veut considérer le mal physique comme une qualité positive inhérente à un être quelconque, il est exclu de la nature, rigoureusement et comme par définition. Son concept se réduit désormais à celui de moindre bien, c'est-à-dire à celui de bien. Pour qu'un bien soit moindre, il lui faut encore être un bien, et par conséquent un être, car si le bien disparaissait entièrement, c'est l'être lui-même qui s'évanouirait[1]. Allons plus loin. Même si l'on définit le mal comme la privation d'un bien qui devrait exister, il reste encore que cette privation n'a de sens que par rapport au bien positif à qui manque sa perfection propre[2]. Tout se passe comme si le mal était un être de raison, une négation qui n'a de sens que par rapport à des termes positifs, une irréalité foncière, déterminée et comme encerclée de tous côtés par le bien qui la limite. Il est donc vrai de dire que le bien est le sujet du mal, à tel point qu'on serait presque tenté de les réduire l'un à l'autre, comme si le non-être du mal n'avait de subsistance et d'intelligibilité que par rapport à l'être du bien lui-même[3]. Augustin est

1. « Naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium Conditor summe bonus est, bonae sunt ; sed quia non sicut earum Conditor summe atque incommutabiliter bonae sunt, ideo in eis et minui bonum et augeri potest. Sed bonum minui malum est ; quamvis, quantumcumque minuatur, remaneat aliquid necesse est, si adhuc natura est, unde natura sit. Neque enim, si qualiscumque et quantulacumque natura est, consumi bonum quo natura est, nisi et ipsa consumatur, potest... Quocirca bonum consumere corruptio non potest, nisi consumendo naturam. Omnis ergo natura bonum est ; magnum, si corrumpi non potest ; parvum, si potest : negari tamen bonum esse, nisi stulte atque imperite prorsus non potest. Quae si corruptione consumitur, nec ipsa corruptio remanebit, nulla ubi esse possit subsistente natura. » Saint AUGUSTIN, *Enchiridion*, cap. XII, 4 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 236-237 (cette dernière doctrine sera reprise par saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 48, 4, Resp., et *Cont. Gent.*, III, 12). — Cf. « Ac per hoc omnis natura quae corrumpi non potest, summum bonum est, sicut Deus est. Omnis autem natura quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est : non enim posset ei nocere corruptio, nisi adimendo et minuendo quod bonum est. » Saint AUGUSTIN, *De natura boni*, cap. VI, col. 554. On notera dans ce texte la corruptibilité essentielle de tout ce qui n'est pas Dieu.

2. Saint Augustin définit le mal comme une *corruption* de la mesure, de l'ordre et de la beauté des choses créées : *De natura boni*, cap. III (*Patr. lat.*, t. 42, col. 553). Un peu plus loin, il nomme les *corruptiones* des *privationes :* cap. XVI (col. 556). La terminologie se fixe définitivement avec saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 48, 1, ad 1[m]. *De malo*, I, 1, Resp.

3. Saint AUGUSTIN, *Enchiridion*, XIV (*Patr. lat.*, t. 40, col. 238), cité et suivi par saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 48, 3, Resp., ainsi que par DUNS SCOT, *Reportata Parisiensia*, l. II, dist. 34.

Le principe est posé par saint Augustin avec une sorte d'ardeur généreuse qui l'entraîne au paradoxe ; il va jusqu'à dire que ce qui est bon est mauvais et que ce qui est mauvais est bon : « Unde res mira conficitur, ut, quia omnis natura, inquantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videatur, cum vitiosa natura mala esse natura dicitur, nisi malum esse quod bonum est ; nec malum esse nisi quod bonum est ; quoniam omnis natura bonum est, nec res aliqua mala esset, si res ipsa, quae mala est, natura non esset. Non igitur potest esse malum, nisi aliquod bonum. » *Enchiridion*.

parfois allé jusque-là, et l'on ne saurait aller plus loin dans l'optimisme sans refuser tout sens généralement quelconque à la notion de mal, ce qui serait supprimer le problème, non le résoudre. Or, le problème est là, et c'est surtout lorsqu'il se pose dans l'ordre moral qu'il est impossible de le nier.

Tant que l'on se tient dans l'ordre des êtres qui ne sont pas doués de connaissance, les notions de bonheur et de malheur n'ont pas de sens. Il leur importe donc peu, ou plutôt il ne leur importe aucunement, que certains d'entre eux soient plus ou moins parfaits que d'autres, et même que la plupart d'entre eux soient condamnés à se corrompre pour faire place à d'autres. Il importe encore beaucoup moins à l'univers pris comme tel qu'il en soit ainsi, car un bien de perdu, un autre de retrouvé. Ou plutôt, il importe beaucoup à l'univers pris dans son ensemble qu'il puisse en être ainsi, car il y gagne en beauté et en perfection, bien loin d'y perdre. La succession de ces êtres ordonnés, dont les plus faibles le cèdent aux plus forts, engendre une harmonie que la mort même des individus qui disparaissent ne saurait troubler, mais à laquelle, au contraire, elle contribue. Il en est d'un univers de ce genre comme d'un discours bien réglé et dont on dit qu'il est beau justement parce que toutes les syllabes et les sons qui le composent s'y succèdent, comme si sa beauté était faite de leur naissance et de leur mort même. Ainsi, comme le disait saint Augustin, tout ce que l'on nomme le mal physique se réduit à l'harmonie d'une somme de biens positifs, ou, comme le dirait saint Thomas d'Aquin, la présence des êtres corruptibles dans l'univers, s'y ajoutant à celle des êtres incorruptibles, ne fait qu'en accroître la perfection et la beauté[1]. Par contre, il faut reconnaître que le problème paraît

XIII (col. 237). Saint Thomas met au point cette terminologie dans *Sum. theol.*, I, 48, 3, ad 3m. — Lorsqu'on suit dans leurs détails les conséquences de la doctrine, elles vont fort loin, car si tout ce qui est est bon, même l'acte du péché, en tant qu'il est acte et précisément à part de sa difformité, est bon et a Dieu pour cause : « necesse est dicere quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo. » Saint THOMAS D'AQUIN, *De malo*, III, 2, Resp. Il n'est pas jusqu'au démon qui ne soit bon, pour autant du moins qu'il est : « neque daemones sunt natura mali ». DENYS L'ARÉOPAGITE, *De div. Nom.*, IV, allégué par saint THOMAS D'AQUIN, *De malo*, XVI, 2, Sed contra. Scot Érigène a poussé cette conception chrétienne jusqu'à l'extrême limite en soutenant que tous les êtres seront finalement restaurés dans l'intégralité de leur bien naturel.

1. « Caetera vero quae sunt facta de nihilo, quae ubique inferiora sunt quam spiritus rationalis, nec beata possunt esse, nec misera. Sed quia pro modo et specie sua etiam ipsa bona sunt, nec esse quamvis minora et minima bona, nisi a summo Bono Deo potuerunt, sic ordinata sunt, ut cedant infirmiora firmioribus, et invalidiora fortioribus, et impotentiora potentioribus, atque ita coelestibus terrena concordent tanquam praecellentibus subdita. Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa quae moriuntur, vel quod

constate à chaque instant. Mais la raison métaphysique de ce fait s'impose à l'esprit aussi nécessairement que le fait s'impose aux sens, car si l'être qui cause ne fait en cela que se communiquer à son effet et se diffuser à lui, c'est encore la cause qui se retrouve en lui sous un nouveau mode d'être, avec les différences dues aux conditions d'existence que lui impose la matière où s'exerce son efficace. Il y a peu de formules qui reviennent plus souvent chez saint Thomas que celle où cette relation s'exprime ; puisque tout ce qui cause agit selon qu'il est en acte, toute cause produit un effet qui lui ressemble : *Omne agens agit sibi simile*. La similitude n'est pas ici une qualité additionnelle, contingente, qui surviendrait on ne sait comment pour couronner l'efficace, elle est coessentielle à la nature même de l'efficience, dont elle n'est que le signe extérieur et la manifestation sensible.

Si donc l'univers chrétien est un effet de Dieu, et la notion de création l'implique, il doit nécessairement être un analogue de Dieu. Rien qu'un analogue, car si l'on compare l'être par soi à l'être causé dans son existence même, on obtient deux ordres d'êtres qui ne sont susceptibles ni d'addition, ni de soustraction : ils sont, rigoureusement parlant, incommensurables, et c'est aussi pourquoi ils sont compossibles. Dieu ne s'est rien ajouté par la création du monde, il ne se retirerait rien par son anéantissement, ces deux événements étant d'une importance capitale pour les êtres auxquels ils arrivent, mais nulle pour l'Être qu'ils ne concernent aucunement en tant qu'être[1]. Mais un analogue pourtant,

1. La notion d'*analogie* est une de celles qui offrent le plus de difficultés au lecteur moderne d'un traité médiéval ; il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que les penseurs du moyen âge se soient accordés sur sa définition et saint Thomas ne semble pas avoir cherché à l'élucider complètement pour elle-même. Ce que l'on peut dire, c'est qu'elle exerce deux fonctions, l'une qui est unitrice, l'autre qui est séparatrice. L'analogue est toujours à la fois relié à son principe du fait qu'il en est un analogue, et séparé du fait qu'il n'en est qu'un analogue. Lorsqu'on parle, en particulier, de l'analogie de l'être, que veut-on dire ?

1° On veut dire d'abord que, d'emblée et comme de plein droit, l'être est et ne peut être qu'analogue. En effet, tout ce qui existe est, en tant que réellement existant, distinct de tout autre être. Dès que l'on dépasse le cas de l'existence particulière pour s'élever aux éléments communs à plusieurs êtres, comme les essences des espèces et des genres, on passe de ce qui existe à ce qui n'existe pas. Non que les espèces ou genres ne soient rien, mais ils n'ont pas d'existence qui leur soit propre. En d'autres termes, l'existence d'un être lui est propre comme par définition, puisque, si elle ne lui était pas propre, elle ne serait pas sienne et par conséquent il n'existerait pas. Il résulte de là que, lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est, le mot être ne peut désigner que l'acte d'exister qui appartient précisément à cette chose. Ce qui revient à dire que, puisque le mot être ne signifie jamais deux fois le même être lorsqu'il s'applique à des êtres différents, ce n'est pas un mot *univoque*.

2° D'autre part, ce n'est pas un mot *équivoque*, car bien que les existences soient

c'est-à-dire beaucoup plus qu'un effet auquel s'ajouterait comme accidentellement une ressemblance avec sa cause. Comme l'effet dont il s'agit ici est celui que tous les autres présupposent : l'être même, c'est dans son existence et substantiellement que la créature est un analogue du créateur.

C'est pourquoi toute métaphysique chrétienne requiert l'usage des notions de similitude et de participation, mais leur donne un sens beaucoup plus profond que le Platonisme auquel elle les emprunte, car la matière dont use le Démiurge du *Timée* n'est qu'informée par les idées auxquelles elle participe, au lieu que la matière du monde chrétien reçoit de Dieu son existence en même temps que l'existence de ses formes. Nous n'ignorons pas quelles difficultés on peut accumuler sur ce point, mais il n'en est peut-être pas une qui n'en soulève elle-même davantage. Que la notion de participation répugne à la pensée logique, c'est chose possible, puisque toute participation suppose que ce qui participe est et n'est pas ce dont il participe. Mais est-il sûr que la pensée logique ne présuppose pas, pour son exercice, des liaisons réelles que son travail propre est d'analyser, de sorte qu'elle n'aurait plus rien à faire si elles ne lui étaient pas données ? L'énoncé même du principe

irréductibles les unes aux autres, elles s'accordent toutes en ceci qu'elles sont des actes d'exister. C'est pourquoi l'on dit que l'être est *analogue* d'un être à l'autre. En quoi ce rapport d'analogie consiste-t-il ? C'est un rapport entre des proportions, ou, comme l'on dit encore, une proportionnalité. Ce qu'il y a de commun entre l'idée de l'être appliquée à Dieu et l'idée de l'être appliquée à l'homme, c'est que de même que l'être de Dieu est ce par quoi il est, de même l'être de l'homme est ce par quoi il est. Cela ne veut pas dire que le rapport de Dieu à son être soit le même que celui de l'homme à son être : ils sont, au contraire, infiniment différents ; mais, dans les deux cas, le rapport existe, et le fait qu'il existe à l'intérieur de chaque être établit entre tous les êtres une analogie. C'est cela même qui est l'*analogie de l'être*, et l'on voit pourquoi elle n'est qu'une analogie de proportionnalité, car elle peut s'établir entre des êtres qui n'ont entre eux aucune proportion, pourvu que chacun d'eux soit à l'égard de soi ce que les autres sont à l'égard d'eux. L'analogie causale, qui se fonde sur le rapport de l'effet à la cause, est un rapport différent, que nous étudions immédiatement après dans le texte de la leçon. On doit toujours se souvenir que la ressemblance de la créature à Dieu n'est que la ressemblance d'un effet dont l'être n'est qu'analogue à celui de sa cause et, bien qu'analogue, en est *infiniment* différent. Voir saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 13, 5. *Quaest. disp. de Veritate*, qu. II, art. 11, et qu. XXIII, art. 7, ad 9m. — On sait, d'ailleurs, que Duns Scot a soutenu l'univocité de l'être, mais il s'agit d'une systématisation et d'une terminologie différentes qui laissent intact le caractère purement analogique du rapport réel entre les créatures et Dieu. Il nomme *univoque* tout concept dont l'unité est suffisante pour fonder une contradiction. Dans ce sens, dire que le concept d'être est univoque signifie que c'est réellement l'être que l'on attribue à Dieu, comme c'est réellement l'être que l'on attribue aux créatures ; il y a donc *univocité du concept*, mais diversité radicale de nature. On trouvera les textes commodément groupés dans Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 13, 5 ; t. I, p. 318-322.

3° Sans la doctrine de l'analogie, l'identification de Dieu et de l'être donne naissance au panthéisme. Le cas s'est produit plusieurs fois dès le moyen âge. Voir, par exemple,

de contradiction n'implique-t-il pas la présence à l'esprit de la notion de participation et, par conséquent aussi, son intelligibilité relative ? Si je dis qu'une même chose ne peut pas, à la fois et sous le même rapport, être elle-même et son contraire, j'intègre à la définition de la chose la présence de ses rapports et je suppose que ce qui est tel sous un certain rapport peut être tel sous un autre. Et, d'ailleurs, de quoi me servira la pensée discursive là où elle constate une réalité qui se joue de ses formules ? C'est dans les choses qu'est inscrit le problème du même et de l'autre, et si la fameuse question *de eodem et diverso* a découragé plus d'un logicien médiéval, ce n'est pas une raison pour que le métaphysicien s'en détourne. Or, la ressemblance est un fait. Nul n'osera nier que nous soyons dans un monde qui se prête à la classification, ou même la requière, et, avec ce seul fait, c'est toute la doctrine de la participation qui se réintroduit inévitablement dans la philosophie. Il n'y a rien qui ne soit que soi et la μίξις εἴδων est inscrite dans la définition de n'importe quelle essence. En analysant les synthèses qui lui sont ainsi données, la pensée logique ne saurait avoir la prétention de les dissoudre, car elle en vit. Non seulement, si elle les niait, elle n'aurait plus rien à dire, mais elle ne saurait même pas les nier sans se nier elle-même, puisque dire seulement que A

David de Dinant, dans G. Théry, *David de Dinant* (Bibl. thomiste, VI), Paris, J. Vrin, 1925, particulièrement le texte cité p. 132, et le texte 5, p. 135, où Dieu est identifié avec l'être en puissance, c'est-à-dire avec la matière, précisément parce qu'il est l'être. Les difficultés dans lesquelles s'est embarqué plus tard Maître Eckhart n'ont pas d'autre origine. « Esse est Deus... Deus igitur et esse idem. » Voir G. della Volpe, *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, 1930, p. 151-152. Lui aussi se réclame de l'*ego sum qui sum*, mais il en déduit des conséquences pour le moins imprudentes et qui sont, en fait, contradictoires avec le principe, puisque si Dieu est l'Être, rien d'autre ne saurait l'être au même sens. Pour lui, au contraire, l'essence des choses est à l'être de Dieu dans le rapport de la puissance à l'acte, et par conséquent ils sont un comme le sont l'union de la puissance et de l'acte (*op. cit.*, p. 179). Cf. « Deus enim est esse. Constat autem quod esse est indistinctum ab omni eo quod est, et quod nichil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse ». G. Théry, *Le commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse*, dans *Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge*, t. IV (1929-1930), Paris, J. Vrin, 1930, p. 257, note. « Rursus vero et hoc notandum quod nihil tam unum et indistinctum quam Deus et omne creatum... Primo quia nichil tam indistinctum quam ens et esse (l'essence et l'existence) potentia et actus ejusdem, forma et materia. Sic autem se habet Deus et omne creatum ». *Ibid.*, p. 255. Consulter sur ce point la très importante note 3, p. 256, où le P. G. Théry analyse avec précision les divers sens de l'indistinction eckhartienne. Voir aussi G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans *Archives...*, t. I, p. 172, et le texte 5, p. 193, où Eckhart se réclame du texte de l'*Exode*. — Inversement, on pourrait montrer que si l'idée d'*image divine* est au centre de tant de mystiques médiévales, celle de saint Bernard, par exemple, c'est justement parce qu'elle permet une déification mystique sans confusion de substance, l'homme n'étant plus alors, sous l'action assimilatrice de la grâce, que le sujet informé par la ressemblance de Dieu.

est A c'est admettre que le même, sans cesser d'être le même, peut devenir autre sous un certain rapport.

On objectera encore aux métaphysiques de l'analogie qu'elles supposent une matérialisation naïve de la causalité. Croire que le monde doive représenter Dieu comme un portrait représente le modèle ou comme un animal représente ceux qui l'ont engendré, n'est-ce pas retomber dans un état d'esprit préscientifique et raisonner à la manière des primitifs ? En réalité, on a peut-être attribué trop d'importance à l'âge des idées et, quand même on démontrerait qu'une telle conception est primitive, le problème de sa légitimité resterait intact. Ce qui serait surprenant, au contraire, c'est que les modes primitifs d'explication imaginés par les hommes n'expriment pas certaines nécessités impérieuses de la pensée humaine. Il se peut, et nul ne songe à le contester, que les notions de participation et d'analogie se déploient avec une luxuriance excessive dans les cosmogonies primitives ou même médiévales ; elles s'y étalent dans leur crudité, sans critique, sans méthode, sans justification rationnelle ; mais il ne résulte pas de là qu'elles ne correspondent pas à un aspect authentique du réel et ne soient, par conséquent, indispensables pour l'expliquer ou même simplement le décrire, d'autant moins que la naïveté de l'idée d'analogie est beaucoup moindre qu'on ne l'imagine communément.

Les philosophes chrétiens ont toujours eu soin de distinguer plusieurs espèces ou degrés d'analogie. La ressemblance en est la forme la plus frappante pour l'imagination, mais elle n'est pas la seule et il peut y avoir encore analogie alors même qu'elle n'est pas là. Lorsque nous regardons un portrait, nous pouvons prendre intérêt à examiner la ressemblance de l'image avec son modèle, car elle existe quelquefois ; mais si nous comparons entre eux les divers portraits exécutés par un même peintre, surtout s'ils ont été peints vers la même époque de sa vie, nous constatons immanquablement qu'ils se ressemblent tous entre eux, et ils ne se ressemblent que parce qu'ils ressemblent tous à l'artiste. Et non seulement les œuvres d'un même artiste lui ressemblent, mais encore celles de ses élèves ou, comme l'on dit, de son École, parce que c'est vraiment lui qui en est la cause, et qu'en ce cas comme dans tous les autres du même genre c'est quelque chose de son être qui, directement ou non, s'est communiqué à ses effets. En ce sens, il n'est que vrai de dire que tous les tableaux de Rembrandt sont des portraits de Rembrandt peints par lui-même, encore qu'ils puissent représenter l'*Ecce Homo*, le *Philosophe en méditation* ou les *Pèlerins d'Emmaüs*.

optimiste en face de Mani, faisait figure de pessimiste en face de Pélage et même comme si, à son insu, elle avait conservé par saint Augustin une sorte de manichéisme remanent.

Pour éclaircir ce point, rappelons une dernière fois le principe qui domine tout le problème. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu eût pu faire des créatures immuables, car ce serait beaucoup plus impossible encore que de créer des cercles carrés. On l'a vu, la mutabilité est aussi coessentielle à la nature d'une créature contingente que l'immutabilité est coessentielle à la nature de l'Être nécessaire. En outre, lorsqu'on se pose le problème du mal moral, le principe vient s'appliquer à la nature d'un être libre créé par Dieu du néant. Supposons donc que ni les Anges ni les hommes n'aient jamais usé de cette possibilité de défection qui leur est inhérente, ils n'en resteraient pas moins des êtres foncièrement muables ; pour ne s'être pas actualisée et même, le cas échéant, pour n'être moralement plus actualisable de par un effet de la grâce divine, cette virtualité serait toujours là, comme le stigmate indélébile de leur contingence même[1]. A moins donc que l'on nie purement et simplement la possibilité de justifier toute création quelle qu'elle puisse être, il faut accepter la possibilité du mal moral comme son corrélatif nécessaire, si l'on admet la présence, au sein de cette création, d'une classe d'êtres libres[2]. Mais alors pourquoi créer des êtres libres ?

1. « Omnia tamen, quae facta sunt, mutabilia sunt, quia de nihilo facta sunt, id est, non fuerunt, et Deo faciente sunt, et bona sunt : a bono enim facta sunt ; nec omnino essent mutabilia bona ulla, in quantum sunt, nisi esset a quo crearentur, immutabile bonum. Mala igitur omnia, quae nihil sunt aliud quam privationes bonorum, ex bonis orta sunt, sed mutabilibus : et angelum quippe et hominem, ex quibus orta sunt mala (quae tamen et non oriri potuissent, si illi peccare noluissent, quia et nolle potuerunt), naturas bonas recte, immutabiles autem non recte possumus dicere. » Saint AUGUSTIN, *Cont. Julian. op. imperf.*, V, 60 ; *Patr. lat.*, t. 45, col. 1495.

2. Saint Bonaventure reste fidèle à saint Augustin, dont il précise la doctrine. A l'origine première du mal, il place un *defectus naturalis*, qui n'est autre que la mutabilité inhérente à l'état de créature, dont parle saint Augustin. Ce *defectus* n'est pas une faute, mais la condition métaphysique de la possibilité de la faute : « Naturalem defectum voco ipsam defectibilitatem, quae inest voluntati hoc ipso, quod ex nihilo. » En d'autres termes, la défectibilité de la volonté n'est que *praeambula ad defectum culpae*. Quant à la faute elle-même (defectus culpabilis), elle ne découle pas nécessairement du défaut naturel : « voluntas enim non ex hoc peccat, quia ex nihilo, sed hoc ipso quod est ex nihilo, est potens deficere ». Reste une deuxième question : pourquoi la volonté, qui pourrait ne pas faire défection, fait-elle défection ? Réponse : parce qu'elle est libre. Si elle se soumet librement à la règle, elle est bonne ; si elle s'y soustrait librement, elle est mauvaise (saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, dist. 34, art. 1, qu. 2 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 806-807). Saint Thomas s'en tient le plus souvent à la deuxième question, celle du *defectus culpae ;* il y répond, comme saint Bonaventure, en disant que l'origine du mal de coulpe est un simple défaut ; il précise que ce défaut est la non-considération par l'entendement de la règle que la volonté devrait suivre. Cette non-

Parce qu'ils sont, non pas seulement l'ornement le plus noble, mais, après Dieu, la cause finale même de la création. Ce que Dieu crée, avons-nous dit[1], ce sont des témoins de sa gloire qui soient par là même des participations de sa béatitude. Pour que cette béatitude soit vraiment leur, il faut qu'ils la veuillent ; mais pour qu'ils puissent la vouloir, il faut qu'ils puissent la refuser. Tout le monde physique n'est là que pour servir de demeure aux esprits, que Dieu crée capables de participer à sa vie divine et de former avec lui les liens d'une société véritable. S'ils étaient soumis à la nécessité de pécher, de tels êtres seraient des monstres absurdes, puisqu'ils auraient été doués d'une nature contradictoire avec leur fin ; mais, s'ils n'avaient pas la possibilité de pécher, ils seraient rigoureusement impossibles, puisqu'ils seraient des créatures immuables, c'est-à-dire des contradictions métaphysiques réalisées. Sans doute, c'est un bien beaucoup plus grand d'être capable de béatitude sans pouvoir pécher, ce qui est le bien de Dieu seul, ou des élus dont le libre arbitre est désormais confirmé en grâce ; mais c'est déjà un bien non médiocre que d'être créé dans un état tel qu'il suffise de le vouloir pour échapper à la misère et conquérir la béatitude[2]. Je ne prétends pas ici faire accepter la solution

considération est un pur non-être ; de soi, elle n'est donc ni bonne ni mauvaise ; la faute commence avec la décision volontaire d'agir sans considération préalable de la loi divine. Or, ajoute saint Thomas, il n'y a pas à remonter au delà dans la détermination de la cause du mal (*De malo*, I, 3, Resp., fin de l'article, et surtout ad 6^{m}). Il semble donc que saint Thomas évite en général de remonter jusqu'au *defectus naturalis* de saint Bonaventure et à la *mutabilitas* de saint Augustin. Il n'en accepte pas moins la position augustinienne ; même si Dieu avait créé un univers d'êtres *de facto* immuables, ces êtres resteraient muables *de jure* de par leur contingence même ; en effet, Dieu seul est immuable, et pour la raison qu'indique saint Augustin : « Solus Deus immutabilis est ; quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt » (*De natura boni*, I, cité dans *Sum. theol.*, I, 9, 2, Sed contra) ; enfin, saint Thomas admet qu'en dehors même de cette mutabilité radicale qui fait que toute créature peut virtuellement cesser d'exister, il y a, chez les créatures intellectuelles en particulier, une *mutabilitas secundum electionem de bono in malum* (*Sum. theol., loc. cit*). Dieu ne saurait donc, pour lui non plus, créer des créatures qui soient naturellement impeccables. Voir *De veritate*, 24, 7, Resp. « Nulla creatura nec est, nec esse potest, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit ». Chez Duns Scot, la systématisation reste classique. Cf. Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 9, 2, Resp. La question est traitée *ex professo* par DUNS SCOT, *Op. oxon.*, II, 23, 1 : « non potest fieri talis natura sive voluntas quae sit impeccabilis per naturam ». Il renvoie à S. Augustin, S. Jérôme et S. Anselme.

1. Chap. V, p. 113.

2. « Prorsus ita factus est (homo), ut peccandi possibilitatem haberet a necessario, peccatum vero a possibili. Verumtamen nec ipsam peccandi possibilitatem haberet, si Dei natura esset : immutabilis enim profecto esset, et peccare non posset. Non igitur ideo peccavit, sed ideo peccare potuit, quia de nihilo factus est. Inter *peccavit* et *peccare potuit*, plurimum distat : illa culpa est, ista natura. Nec omne quod de nihilo

chrétienne du problème du mal, car elle dépend d'ailleurs, d'une métaphysique de l'être avec laquelle elle tombe ou subsiste. Ce que je veux essayer de mettre en évidence, c'est son caractère foncièrement optimiste. Or, il semble difficile d'aller plus loin en ce sens que n'ont fait saint Augustin et les philosophes qu'il inspire. Car tout le mal vient d'une volonté ; cette volonté n'a pas été créée mauvaise ; elle n'a même pas été créée indifférente au bien comme au mal ; elle a été créée bonne et telle qu'il lui suffisait de continuer de l'être sans effort pour atteindre une parfaite béatitude. Le seul péril qui menace une telle nature, c'est donc la contingence métaphysique inséparable de l'état d'être créé, une pure *possibilité*, sans le moindre rudiment d'existence actuelle, et qui non seulement aurait pu, mais aurait dû ne jamais s'actualiser[1]. Ainsi, même sans tenir compte de l'art divin qui saura tirer le bien du mal et remédier aux suites du péché par la grâce, et en ne considérant ce mal que dans sa racine même, il semble juste de dire que la pensée chrétienne a tout fait pour le réduire à l'état d'un accident évitable et le rejeter en marge du bien foncier qu'est l'univers.

Ce qui est vrai du problème de l'origine du mal l'est également de la valeur du monde après que le mal s'y est introduit par la faute originelle. La représentation populaire d'un univers chrétien dont la nature est corrompue par le péché doit beaucoup de sa faveur à l'influence de Luther, de Calvin ou de Jansénius ; mais se représenter le Christianisme à travers eux, c'est l'apercevoir sous un jour tout différent de celui du thomisme ou même de l'augustinisme authentique. En fait, nul n'est plus loin que saint Augustin de considérer comme sans valeur le monde en état de nature déchue. D'abord, il lui serait interdit de le faire par ses propres principes métaphysiques. Puisque le mal n'est que la corruption d'un bien et ne peut subsister que dans ce bien, tant qu'il y a du mal, il y a du bien. Assurément, nous sommes loin du

factum est, peccare potuit ; non enim ligna et lapides peccare possunt : sed tamen natura quae peccare potuit, de nihilo facta est. Nec magnum est peccare non posse : sed magnum est cum beatitudine peccare non posse. Sicut non est magnum, esse miserum non posse ; quia omnia quae nec beatitudinem capiunt, misera esse non possunt : sed magnum est ita beatam esse naturam, ut misera esse non possit. Quod etsi majus est, nec illud parvum est, in ea beatitudine conditam hominis esse naturam, ut si vellet, posset esse non misera. » Saint AUGUSTIN, *Cont. Julian. op. imp.*, V, 60 ; *Patr. lat.*, t. 45, col. 1494-1495.

1. « Alioquin non scriptum esset : *fecit Deus hominem rectum* (*Eccle.*, VII, 30). Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad obediendum Deo, et praeceptum obedienter accipiens, quod sine ulla, quamdiu vellet, difficultate servaret, et sine ulla, cum vellet, necessitate desereret ; nec illud sane infructuose, nec istud impune facturus. » Saint AUGUSTIN, *Cont. Julian. op. imperf.*, V, 61 ; *Patr. lat.*, t. 45, col. 1497.

propter semetipsum operatus est Dominus : c'est pour lui-même que Dieu a tout fait, dit le Livre des Proverbes (XVI, 4), et il suffit de lire cette parole pour se souvenir qu'en effet, dans le cas unique de Dieu, où la cause et la fin ne font qu'un, celui qui a tout fait ne peut l'avoir fait que pour soi. Mais s'il l'a fait pour soi, que devient la libéralité de l'action créatrice et sur quel plan transcendant pourrait-on situer cette contradiction dans les termes : une générosité intéressée ?

Il est vrai de dire que toute conception chrétienne de l'univers, quelle qu'elle soit, est théocentrique. Telle doctrine pourra souligner le trait avec plus d'insistance que telle autre, mais aucune ne pourrait l'effacer sans perdre du même coup son caractère chrétien et sans devenir en outre métaphysiquement contradictoire par le fait même. Pour qui réduit en effet le bien à l'être, c'est à l'être, à travers le bien, que se réduit la finalité. En d'autres termes, le bien n'est autre chose que la désirabilité de l'être, de telle sorte que le souverain désirable, du fait même qu'il est le souverain bien, se confond par définition avec le souverain être. Si donc nous posons, comme requise pour l'intelligibilité de l'univers, une cause créatrice, la cause finale de cette cause créatrice ne peut être qu'elle-même. Supposer que Dieu puisse trouver hors de soi la fin de son acte, c'est limiter son actualité, et puisque la création est l'action propre de l'Être pur, c'est rendre la création impossible. Ainsi, le bien en vue duquel Dieu crée ne peut être que l'Être même que sa parfaite actualité rend créateur : *universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Seulement, il faut prendre garde à ce qu'implique la notion d'un acte du bien suprême. Naturellement situés sur le plan qui est nôtre, nous raisonnons toujours comme si la fin du Bien pouvait être celle d'un bien. Or, pour les biens limités que nous sommes, la perfection étant au terme de l'action comme une fin à acquérir, la plupart de nos opérations s'accomplissent sous le signe de l'utilité. C'est ce qui nous rend l'action divine presque incompréhensible. Pour un être qui a toujours de l'être à acquérir, c'est un mystère que l'acte d'un bien qui n'a plus aucun bien à acquérir ; et pourtant il suffirait de réfléchir à la notion de souverain Bien pour voir la nécessité de poser cet acte incompréhensible à l'origine des choses, car le cas où ce qui agit est le souverain bien est aussi l'unique cas où la seule fin possible de l'acte puisse être de se communiquer. Les êtres s'étendent toujours plus ou moins pour se réaliser ; l'Être, puisqu'il ne saurait se réaliser, ne peut plus agir que pour se donner. C'est donc par une métaphore très défi-

pas l'altérer. A partir de saint Thomas d'Aquin, au contraire, rien n'est plus net et il faut n'avoir jamais lu un seul des articles que la Somme consacre à ce problème pour entendre au sens simpliste que l'on admet souvent l'expression de « nature corrompue ». En fait, si l'on veut la prendre littéralement, cette expression s'y présente comme une contradiction dans les termes et il suffit de suivre les analyses de saint Thomas pour voir en quel sens tout relatif il convient de l'entendre avec lui.

Lorsqu'on se demande quels effets le péché originel a produits sur le bien de la nature humaine, il faut d'abord définir ce que l'on nomme ce bien. L'expression peut, en effet, désigner trois choses différentes. Premièrement, la nature humaine elle-même, telle qu'elle résulte de ses principes constitutifs et que l'on définit comme celle d'un vivant doué de raison. Deuxièmement, l'inclination naturelle que l'homme éprouve vers le bien et sans laquelle il ne saurait d'ailleurs subsister, puisque le bien en général inclut son bien propre. Troisièmement, on peut encore appeler bien de la nature humaine le don de la justice originelle, qui lui fut conféré par Dieu lors de la création et qu'il avait par conséquent reçu comme une grâce. Entendu en ce dernier sens, le bien de la nature ne fait pas partie de la nature : il s'y ajoute, et c'est pourquoi le péché originel l'a totalement supprimé. Entendu au deuxième sens, le bien de la nature fait réellement partie de la nature ; aussi ne s'est-il pas trouvé supprimé, mais seulement diminué. Tout acte engendre un commencement d'habitude, de sorte que le premier acte mauvais engendrait une disposition à en commettre d'autres et affaiblissait par là même l'inclination naturelle de l'homme vers le bien. Pourtant, cette inclination subsiste et c'est même elle qui rend possible l'acquisition de toutes les vertus[1]. Quant à la nature entendue au sens propre, c'est-à-dire à l'essence même de l'homme, elle ne saurait être ni supprimée ni même diminuée par le péché : *primum igitur bonum naturae, nec tollitur nec diminuitur per peccatum*[2]. Supposer le contraire, ce serait admettre que l'homme puisse rester l'homme tout en cessant d'être homme. Ainsi, le péché ne saurait rien ajouter à la nature humaine, ni rien lui retirer : *ea enim quae sunt naturalia homini, neque*

1. Elle subsiste même chez les damnés, et c'est elle qui engendre en eux le remords : saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Iª IIªᵉ, 85, 2, ad 3ᵐ.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Iª IIªᵉ, 85, 1, Resp. — Sur cette doctrine et sa comparaison avec celle de saint Augustin, voir le très utile travail de J.-B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas* (Bibl. thomiste, II), Paris, J. Vrin, 1922.

subtrahuntur neque dantur homini per peccatum[1]; son statut métaphysique est immuable et indépendant des accidents qui peuvent lui arriver.

Il faut donc prendre garde à ce que l'on veut dire, lorsqu'on oppose la Renaissance au moyen âge comme la découverte de la nature et de sa valeur à son injuste dépréciation. Dans la mesure où de telles expressions ont un sens, elles ne peuvent signifier autre chose, sinon que la Renaissance marque le commencement de l'ère où l'homme se déclare satisfait de l'état de nature déchue. Il se peut que la chose se soit produite, quoique dans une mesure beaucoup moins large qu'on ne le dit, mais il ne serait pas juste d'en conclure que, pour avoir comparé cette nature déchue à une nature plus parfaite et l'avoir estimée inférieure, le moyen âge n'ait eu le sentiment ni de sa réalité ni de sa valeur. En tout cas, si quelqu'un les a niées, ce n'est certainement ni saint Thomas ni saint Augustin, mais bien plutôt Luther et Calvin. En ce sens, il est vrai de dire que si l'esprit de la philosophie médiévale était en accord profond avec certaines aspirations positives de la Renaissance, c'est parce que cet esprit était chrétien.

La tradition remonte à l'antiquité la plus haute. Nul n'a plus fait que Tertullien pour défendre l'unité de la véritable Église, et pourtant il est sorti de l'Église le jour où il décida que le corps est mauvais en soi[2]. Saint Augustin n'a pas commis cette erreur. Il sait que, puisque le corps est une créature de Dieu, le corps est bon ; il refuse de croire avec Platon que l'âme y soit enfermée comme dans une prison à la suite d'on ne sait quelle chute métaphysique ; il ne veut pas admettre que le devoir de l'âme soit de le fuir, mais lui conseillerait plutôt de s'y attacher, comme à un bien précieux dont elle a la garde, pour lui conférer l'ordre, l'unité et la beauté[3]. Mais pas plus que la fuite du corps n'est chrétienne,

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 98, 2, Resp.

2. L'opposition décidée de Tertullien contre la philosophie (les philosophes sont les patriarches des hérétiques : *De anima*, 3) s'accorde avec sa méfiance de la nature, son rigorisme excessif. Ce sont eux qui l'ont fait successivement passer du Catholicisme au Montanisme et du Montanisme au Tertullianisme. Voir saint AUGUSTIN, *De haeresibus*, cap. LXXXVI ; *Patr. lat.*, t. 42, col. 46-47.

3. Voir la critique du pessimisme de Porphyre par saint Augustin : « Sed corpus est omne fugiendum... Omne dixit (Porphyrius), quasi omne corpus vinculum aerumnosum sit animae. Et prorsus si corpus qualecumque est fugiendum, non est ut laudes ei corpus, et dicas quomodo Deus docente fide nostra laudat corpus : quia et corpus quod modo habemus, quamvis habeamus hinc poenam de peccato, et corpus quod corrumpitur, aggravat animam (*Sap.*, IX, 15) ; tamen habet corpus istud speciem suam, dispositionem membrorum, distinctionem sensuum, erectam staturam, et caetera quae bene considerantes stupent. Verumtamen illud omnino incorruptibile,

pas davantage n'est chrétien le mépris de la nature. Comment mépriserait-on ces cieux et cette terre, qui célèbrent les louanges de leur créateur, lui rendent témoignage et portent la marque de sa sagesse et de sa bonté infinies ? Le vrai sentiment chrétien de la nature, c'est celui qui s'affirme à chaque page des Psaumes et dont le Cantique des trois jeunes hommes dans la fournaise est la plus magnifique expression. A ce cantique, après bien des siècles écoulés, font écho les Laudes de saint François d'Assise et le chant de Frère Soleil, où ce n'est plus seulement l'eau, la terre, l'air et les astres, mais la mort corporelle elle-même, qui reçoivent louange et bénédiction. Si jamais cœur d'homme est entré en communion fraternelle avec tout ce qui vit et tout ce qui est, c'est bien celui-là[1] ; pour cette âme purement chrétienne, c'était une seule et même chose d'aimer les œuvres de Dieu et d'aimer Dieu.

Peut-être sommes-nous parvenus ici au point où le malentendu qui voile le sens vrai de l'optimisme chrétien apparaît en pleine clarté. Le moyen âge n'a pas connu d'ascétisme plus rude que celui de saint François, ni de confiance plus absolue dans la bonté de la nature. C'est que, bien loin de l'exclure, l'ascétisme du chrétien n'est que l'envers de son optimisme. Sans doute, il n'y a pas de christianisme sans le *contemptus saeculi*, mais le mépris du siècle n'est pas la haine de l'être, c'est la haine du non-être. En luttant contre la *chair*, l'ascète médiéval veut restituer le *corps* dans sa perfection primitive ; s'il s'interdit de jouir du monde pour le monde, c'est qu'il sait que la vraie manière d'en user est de le rendre à lui-même en le rapportant à Dieu ; le siècle que le penseur

omnino immortale, omnino ad movendum agile et facile erit. Sed ait Porphyrius : sine causa mihi laudas corpus ; qualecumque sit corpus, si vult esse beata anima, corpus est omne fugiendum. Hoc dicunt philosophi ; sed errant, sed delirant. » Saint AUGUSTIN, Sermo 242, VII, 7 ; *Patr. lat.*, t. 38, col. 1137. Ce texte important a été cité par M. R. JOLIVET, *op. cit.*, p. 116, note, qui en souligne avec raison l'extrême importance. C'est là le véritable esprit chrétien, tout différent du sombre ascétisme auquel ont cédé certains auteurs médiévaux. Ces hommes représentent un aspect important de la pensée médiévale, mais non l'axe moyen de la pensée chrétienne. Voir, par exemple, les *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* (imprimées à tort parmi les œuvres de saint Bernard), III, 8.

1. Le texte des *Laudes creaturarum*, ou *Canticum fratris solis* de saint François, se trouve dans toutes les éditions de ses opuscules, notamment : H. BOEHMER, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen, 1904, p. 65-66. On le trouve traduit dans J. JOERGENSEN, *Saint François d'Assise*, p. 468-469. — Le Cantique d'Ananias, Misael et Azarias fait encore partie de la liturgie catholique ; il est extrait de DANIEL, III, 51-90. On comparera utilement le Ps. CIII, dont le sens général est résumé aux vers. 30-31 : « Emittes spiritum tuum et creabuntur : et renovabis faciem terrae. Sit gloria Domini in saeculum : laetabitur Dominus in operibus suis. »

chrétien déteste, c'est justement ce désordre, cette laideur et ce mal que l'homme a introduits dans la création par sa défection volontaire. En les refusant, il adhère de tout son cœur à l'ordre, à la beauté, au bien que Dieu avait voulus ; il travaille à les restaurer en lui et chez les autres ; par son effort héroïque, il nettoie la face de l'univers pour y faire resplendir à nouveau la face de Dieu. Rien de plus positif qu'un tel ascétisme, rien qui suppose plus d'espérance, rien aussi qui suppose un optimisme plus résolu. Le désaccord qui persiste sur ce point entre chrétiens et non-chrétiens est donc d'un autre ordre qu'on ne croit communément. Il ne s'agit pas de savoir si la nature est bonne ou si elle est mauvaise, mais de savoir si elle se suffit et si elle suffit. Le témoignage, et l'on peut ajouter l'expérience séculaire du Christianisme, c'est que la nature elle-même ne réussit pas à se réaliser ni à se maintenir comme telle lorsqu'elle prétend se passer de la grâce. En se sens, si l'optimisme ne consiste ni à nier le mal ni à l'accepter, mais à le regarder en face et à le combattre, on peut légitimement parler d'un optimisme chrétien. L'œuvre de création s'est défaite, mais les morceaux en sont bons et, avec la grâce de Dieu, elle peut se refaire. Pour nous en convaincre, il nous faut désormais rechercher en quel sens philosophique il reste vrai de dire que la terre et le ciel chantent la gloire de Dieu, même dans une nature déchue ; nous pourrons alors y restituer à l'homme sa vraie place et jalonner la route qui le conduit à sa destination véritable.

CHAPITRE VII

La gloire de Dieu

Lorsque nous lisons dans les Sommes du XIIIe siècle des exposés cohérents de la pensée chrétienne, nous oublions facilement la longue préparation qui les a rendus possibles. Il s'en faut pourtant de beaucoup que ces ajustages minutieux d'idées aient été réussis du premier coup. Des siècles d'efforts obstinés, et beaucoup de génie, ont été nécessaires pour que les philosophes chrétiens parviennent à prendre claire conscience de ce qu'impliquaient leurs propres principes et le formuler exactement. C'est d'ailleurs pourquoi, bien loin de souffrir de l'état « scolaire » qui fut le sien au cours du moyen âge, la philosophie chrétienne en a largement profité. Un contact personnel constant, une collaboration et une critique mutuelles de tous les jours telles qu'elles peuvent s'exercer au sein d'une école, ont beaucoup fait pour mûrir la solution des problèmes que l'on discutait en commun. Quoi qu'il en soit, le progrès de la pensée chrétienne n'est nulle part plus évident que sur le terrain défini par la difficile question des rapports du monde à Dieu. L'univers est bon, puisqu'il est de l'être, mais Dieu est le Bien, puisqu'il est l'Être ; comment établir le partage de leurs perfections respectives ? Que faut-il accorder aux choses, pour que véritablement elles soient ; mais que ne faut-il pas leur accorder, si l'on ne veut pas qu'elles s'attribuent une suffisance incompatible avec le juste souci de la gloire de Dieu ?

Posons d'abord un principe, qui n'a jamais été mis en doute par les philosophes chrétiens et qui contenait virtuellement en soi, dès le début, la solution finale du problème que treize siècles de spéculation devaient en faire sortir. Puisque tout est bon et que tout ce qui est tient son être d'une libéralité divine qui se continue, rien de ce qui est n'est indépendant de Dieu. En ce sens, il est vrai de dire avec Malebranche que l'*indépendance* est, de toutes les tentations qui guettent la créature, la plus dangereuse et celle qui doit être le plus énergiquement combattue dans un univers chrétien. Je ne crois pas que Malebranche l'ait toujours vue où

CHAPITRE VI

L'optimisme chrétien

C'est une opinion communément répandue, que le Christianisme est un pessimisme radical, en ce qu'il nous enseigne à désespérer du seul monde dont nous soyons sûrs qu'il existe, pour nous inviter à mettre notre espoir en un autre dont on ne sait s'il existera jamais. Jésus-Christ ne cesse de prêcher le renoncement total aux biens de ce monde ; saint Paul condamne la chair et exalte l'état de virginité ; les Pères du Désert, comme affolés par leur haine insensée de la nature, s'emploient à vivre une vie dont la simple description équivaut à la négation radicale de toutes les valeurs sociales ou simplement humaines ; le moyen âge enfin, codifiant en quelque sorte les règles du *contemptus saeculi*, nous en donne la justification métaphysique. Le monde, infecté qu'il est par le péché, est corrompu jusque dans sa racine ; mauvais par essence, il est ce qui doit être fui, nié, détruit. Saint Pierre Damiani et saint Bernard condamnent tout ce qui prétend s'affirmer au nom de la nature ; à leur parole, des milliers de jeunes gens et jeunes filles fuient vers la solitude, à moins qu'ils ne suivent saint Bruno au désert de Chartreuse ; d'autres fois, ce sont des familles déjà constituées qui se défont et dont les membres, rendus à eux-mêmes, n'usent de leur liberté que pour mortifier leurs corps, amortir leurs sens, refréner jusqu'à l'exercice même de cette raison par laquelle ils sont hommes. *Ubi solitudinem fecerunt, pacem appellant.* Cette aspiration insensée de générations entières vers le néant, n'est-ce pas le fruit normal de la prédication chrétienne ? Mais la négation de cette négation, le refus de ce refus, n'est-ce pas l'une des affirmations essentielles de la conscience moderne ? L'acceptation de la nature, la confiance en la valeur intrinsèque de toutes ses manifestations, l'espérance en son progrès indéfini si nous savons voir ce qu'elle a de bon pour en tirer le meilleur, d'un mot, l'affirmation de la bonté radicale du monde et de la vie, voilà l'optimisme moderne dans son opposition radicale au pessimisme chrétien. La Renaissance a ramené les dieux grecs, ou du moins

l'esprit qui leur avait donné naissance ; contre Pascal, nous avons Voltaire[1], et contre saint Bernard, nous avons Condorcet.

Il y aurait peut-être quelque chose à dire sur la parfaite sérénité du monde grec, mais les limitations de son optimisme nous apparaîtront sans doute mieux sur un plan plus philosophique, et ce n'est pas le temps d'en discuter. Par contre, il y a lieu de marquer dès à présent que lorsqu'il s'agit de déterminer l'axe moyen de la pensée chrétienne, ce ne sont pas uniquement les héros de la vie intérieure qu'il convient de consulter. Bien plus, il peut être dangereux de les consulter sans les rapporter au dogme chrétien dont eux-mêmes se réclament et qui permet seul de placer dans son vrai jour la nature de leur activité. Si grand que soit un saint Bernard et si indispensable que soit Pascal lui-même, ils ne sauraient remplacer à eux seuls la longue tradition des Pères de l'Église et des philosophes du moyen âge. Ici comme ailleurs, les témoins par excellence restent saint Augustin, saint Bonaventure, saint Thomas et Duns Scot, sans oublier la Bible elle-même, dont les uns et les autres se sont également inspirés.

Il suffit, en effet, de lire le premier chapitre de la Genèse pour découvrir le principe qui restera le point d'appui inébranlable de ce que je propose d'appeler l'*optimisme chrétien*. Nous sommes immédiatement placés devant le fait capital de la création, et c'est le Créateur lui-même qui, regardant son œuvre au soir de chaque jour, affirme non seulement que c'est lui qui l'a faite, mais encore que, parce que c'est lui qui l'a faite, elle est bonne : *et vidit Deus*

1. Voltaire estime que Pascal a écrit ses *Pensées* pour « montrer l'homme dans un jour odieux » (*Premières remarques sur les Pensées de M. Pascal,* 1728) et qu'« il impute à l'essence de notre nature ce qui n'appartient qu'à certains hommes ». Voltaire aurait raison si Pascal n'avait pas distingué, ce qu'il aurait peut-être dû faire encore plus nettement, entre l'*essence* de l'homme, qui est bonne, et son *état*, qui est mauvais par suite du péché originel. Voltaire le sent bien, et c'est pourquoi tout le poids de sa critique porte sur le péché originel. D'ailleurs, son propre optimisme est des plus modérés, comme on peut le voir par sa description d'un homme heureux : « Il y a beaucoup d'hommes aussi heureux que lui. Il en est des hommes comme des animaux ; tel chien couche et mange avec sa maîtresse ; tel autre tourne la broche et est tout aussi content ; tel autre devient enragé, et on le tue. » Plus tard, la conclusion du *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1755) sera une protestation contre l'optimisme absolu de Leibniz et se rapprochera beaucoup de l'optimisme chrétien :

« Le passé n'est pour nous qu'un triste souvenir ;
Le présent est affreux, s'il n'est point d'avenir,
Si la nuit du tombeau détruit l'être qui pense.
Un jour tout sera bien, voilà notre espérance :
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion,
Les sages se trompaient, et Dieu seul a raison. »

On trouverait même facilement d'authentiques chrétiens plus optimistes.

saint Thomas d'Aquin, cet aspect de la pensée chrétienne se déploie avec une ampleur magnifique, parce que le centre métaphysique d'où il apparaît avec évidence y est toujours ramené sous nos yeux. Comment, demande-t-on, un univers créé pourrait-il être peuplé de causes efficaces ? Comment, répond saint Thomas, un univers créé pourrait-il être peuplé d'autres choses que de causes efficaces ? Puisqu'il est créé, cet univers est né sous le signe de la fécondité même et il faut bien qu'ici encore l'effet soit un analogue de sa cause. Chacun sent l'intime contradiction d'une fécondité suprême engendrant de la stérilité ; mais cette contradiction, on peut faire mieux que la sentir, on peut la voir. Car créer de l'être, c'est créer des *actus essendi*, et puisque nous savons désormais que les efficaces causales s'enracinent à titre d'actes seconds dans l'acte premier de l'existence, il faut bien que les créatures, du fait même qu'elles sont, soient douées d'efficace[1]. D'un mot, de même que l'être créé est un analogue de l'être divin, la causalité créée est un analogue de la causalité créatrice ; être cause, c'est exercer une participation finie à la fécondité infinie de l'acte créateur[2].

Jusqu'ici, tous les philosophes chrétiens du moyen âge sont d'accord, et ils sont tous d'accord avec les Pères de l'Église. A quel point le monde ainsi conçu diffère du monde grec, il est sans doute superflu d'y insister. Entre l'univers de Platon ou d'Aristote et celui du Christianisme, l'idée judéo-chrétienne de l'Être, avec l'idée de création qui en découle, introduit une différence fondamentale. Intégralement dépendant de Dieu dans son existence même, le monde chrétien se trouve du même coup limité et fondé. Perdant son indépendance dans l'ordre de l'existence, il y gagne de participer à la ressemblance de l'Être et de s'appuyer sur lui ; il en dépend, mais il s'y fonde et sa causalité s'y fonde avec lui. La question n'est donc pas de savoir ce que Dieu fait dans ce que la créature est et fait, car il fait tout ce que la créature fait et tout ce qu'elle est, sauf le mal, qui précisément n'est pas. La vraie question débattue entre philosophes chrétiens est de savoir jusqu'où s'étendent la causalité et l'efficace concédées par Dieu aux créatures

1. Voir chap. V, p. 98.
2. « Patet etiam quod, si res naturalis producet proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat. Quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent. » Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 70. On verra plus loin jusqu'où s'étendent les conséquences de ce principe.

en général et à l'homme en particulier. Il semble que, dans la discussion de ce problème, les différentes nuances du sentiment religieux se soient comme reflétées sur la métaphysique chrétienne. C'est pourquoi la notion de la gloire de Dieu a une histoire dont, une fois de plus, les deux points critiques coïncident avec les doctrines de saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Immédiatement fixés, les principes n'ont pas d'histoire ; mais le sentiment de la gloire de Dieu en a une, et tant qu'il en aura une il y aura une histoire de son idée. La raconter dans ses détails serait un récit coextensif à l'histoire de la philosophie chrétienne même, mais on peut du moins essayer de déterminer les deux pôles entre lesquels elle n'a cessé et ne cessera peut-être jamais d'osciller.

Considérée dans son inspiration profonde et jusque dans les détails de sa structure technique, toute la doctrine de saint Augustin est dominée par un fait : l'expérience religieuse de sa propre conversion. En ce sens, j'ai cru pouvoir écrire ailleurs et je pense qu'il reste vrai de dire que sa philosophie est essentiellement une « métaphysique de la conversion »[1]. La difficulté, pour Augustin, fut toujours d'amener à leur point de coïncidence sa métaphysique de la conversion et la métaphysique de l'Exode. Car il se réclamait de l'une et de l'autre ; il savait, il sentait même qu'elles n'en font qu'une, mais il est beaucoup plus facile de faire place à la conversion en partant de l'Exode que de rejoindre l'Exode en partant de la conversion. C'est l'effort d'Augustin pour tenter cette opération difficile qui donne leur sens et leur prix aux trois derniers livres des *Confessions*. Longtemps négligés aux dépens de ceux qui les précèdent et considérés parfois comme un appendice presque superflu, ils gagnent sans cesse en valeur et en beauté à mesure que les siècles passent. Comme l'Enfer de Dante, le récit des erreurs de jeunesse d'Augustin restera la partie populaire de son œuvre ; mais c'est le Paradis qui est le joyau de la *Divine Comédie*, et, comme il est arrivé pour le poème dantesque, c'est dans la conclusion des *Confessions* que les splendeurs se sont accumulées. « Est-ce donc, Seigneur, à qui l'éternité appartient, que tu ignores ce que je te dis, ou que tu vois dans le temps ce qui se passe dans le temps ? Pourquoi donc te raconter tant d'histoires ? Ce n'est certes pas pour te les apprendre, mais pour élever vers toi mon

1. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 299. Voir les justes remarques de M. J. MARITAIN, *La sagesse augustinienne*, dans *Mélanges augustiniens*, Paris, M. Rivière, 1931, p. 396-397. Il va de soi qu'il s'agit de la *Métaphysique* de saint Augustin, car il en a une, et non de la sagesse dont elle fait partie, auquel cas l'expression serait, en effet, impropre.

cœur et celui de ceux qui les lisent, afin que nous disions tous : *magnus Dominus et laudabilis valde*[1] ». Voilà donc, clairement formulé, le thème fondamental de la gloire de Dieu, que saint Augustin va justifier immédiatement par un appel à l'idée de création et à la métaphysique de l'être. C'est parce que Dieu est beau que les choses sont belles ; parce qu'il est bon, qu'elles sont bonnes ; parce qu'il Est, qu'elles sont[2]. Mais, d'autre part, la conversion de saint Augustin, c'est la découverte de l'impuissance radicale de la créature en tant qu'elle prétend se suffire, constatation d'une vérité absolue sur le terrain où elle s'est produite, car c'est dans l'ordre surnaturel qu'il l'a faite, et là, la volonté ne peut rien sans la grâce ; mais aussi, constatation qui tend sans cesse chez lui à refluer de l'ordre théologique sur l'ordre métaphysique et à diminuer la nature, en tant que nature, au profit de la surnature. Pour lui, confesser Dieu, c'est assurément confesser la grandeur de Dieu et la merveilleuse beauté de ses œuvres où elle éclate ; on pourrait faire un livre avec les pages où saint Augustin chante les louanges de la création, et même, comme on l'a vu, de la création déchue ; pourtant, on peut sentir en même temps chez lui une sorte de réticence métaphysique et comme une hésitation à poser la nature dans une perfection telle qu'elle semble se suffire. La dépendance surnaturelle des êtres dans l'ordre de la grâce et leur dépendance naturelle dans l'ordre de l'existence tendent à se prolonger chez lui par une stricte limitation de leur efficace. Par là, saint Augustin est bien l'ancêtre légitime de tous ces philosophes chrétiens qui s'attachent à déceler dans la nature les vides que Dieu seul peut combler et dont la présence en nous atteste le besoin que nous avons de lui. Moins nous nous suffirons, plus il sera nécessaire ; notre misère célèbre sa gloire aussi éloquemment que notre grandeur, et de manière plus persuasive même, car notre grandeur nous suggère de nous suffire, au lieu que notre

1. Saint AUGUSTIN, *Confess.*, XI, 1, début. Le texte cité par Augustin se trouve dans le Ps. XCV, 4.

2. Toute la doctrine de la contingence et de la mutabilité des choses est rappelée dans ce texte si plein : « Ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint ; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam quod ante non erat : quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint : « ideo sumus, quia facta sumus ; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis ». Et vox dicentium est ipsa evidentia (*scil.* il suffit de les regarder pour les entendre le dire). Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es : pulchra enim sunt ; qui bonus es : bona sunt enim ; qui es : sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est. » Saint AUGUSTIN, *Confess.*, XI, 4, 6.

misère nous presse de le chercher. C'est d'ailleurs ce que l'on voit clairement, pour peu que l'on examine trois questions, qu'avec une sûreté de jugement infaillible saint Thomas a choisies comme les points critiques du problème : la causalité dans l'ordre physique, ou doctrine des raisons séminales ; la causalité dans l'ordre de la connaissance, ou doctrine de la vérité ; la causalité dans l'ordre moral, ou doctrine de la vertu[1].

Lorsque saint Augustin cherche à se représenter l'univers dans sa dépendance de l'action créatrice, la formule qui lui revient naturellement à l'esprit est celle de l'*Ecclésiastique* (XVIII, 1) : *qui manet in aeternum creavit omnia simul.* Dans sa pensée, l'œuvre de création fut un *fiat* instantané, ce qui ne signifie pas seulement que les six jours dont parle le récit de la *Genèse* sont une allégorie et se réduisent en fait à un instant, mais aussi qu'à partir de cet instant l'œuvre de création est réellement achevée. Le repos du septième jour dure encore. Tout ce qui nous semble se produire de nouveau, naître, croître et se développer, soit dans le règne inorganique, soit dans celui des êtres organisés, était déjà là dès le premier moment de la création. Pour soutenir le contraire, il faudrait admettre ou bien que Dieu crée à chaque instant une infinité d'effets nouveaux, auquel cas il ne serait plus vrai de dire qu'il a tout créé simultanément, ou bien que ce sont les causes secondes qui leur donnent l'être, auquel cas on se condamne à l'absurdité d'admettre des causes créées qui soient en même temps créatrices. Pour sortir d'embarras, Augustin fait appel à la vieille doctrine stoïcienne des *raisons séminales*, qu'il rattache d'ailleurs étroitement à la notion chrétienne de création. En dehors des êtres que Dieu a créés sous leur forme achevée, il a créé les germes de tous les êtres à venir, en même temps que les lois numériques qui présideront à leur développement au cours des temps : « Comme les mères sont grosses de leurs petits, le monde lui-même est gros des causes de tout ce qui doit naître, de sorte que les événements n'y sont créés que par l'Essence suprême, où rien ne naît ni ne

1. Saint Thomas d'Aquin, *De veritate*, XI, 1, Resp. « Respondeo dicendum quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur : scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum ». La connexion des trois problèmes dans l'histoire de la philosophie chrétienne est donc un fait historiquement établi. Même liaison des trois questions dans un autre texte de saint Thomas : « Respondeo dicendum quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum. » *De virtutibus in communi*, VIII, Resp. En d'autres termes, il s'agit dans les trois cas du problème fondamental de l'efficace des causes secondes et de leur rapport à Dieu. — Cf. *De potentia*, III, 8, Resp.

c'est là-dessus que s'est trompé Plotin : « C'est donc d'une manière magnifique et divine que notre Dieu a dit à son serviteur : *Ego sum, qui sum*, et ensuite : *Dices filiis Israël :* Qui est *misit me ad vos* (*Exod.*, III, 14). Car il est lui-même véritablement, puisqu'il est immuable. Tout changement a en effet pour résultat que ce qui était n'est plus ; celui-là donc est véritablement, qui est immuable ; quant aux autres choses, qui ont été faites par lui, c'est de lui que chacune à sa manière a reçu son être. Puis donc qu'il est l'être par excellence, il n'a de contraire que ce qui n'est pas, et par conséquent, de même que tout ce qui est bon existe par lui, de même aussi est-ce par lui que tout ce qui est dans la nature existe, car tout ce qui est dans la nature est bon. En un mot, toute nature est bonne ; or, tout ce qui est bon vient de Dieu ; donc toute nature vient de Dieu »[1]. Voilà le principe sur lequel repose l'affirmation chrétienne de la bonté intrinsèque de tout ce qui est, et c'est encore le même principe qui va rendre raison de ce qu'il peut y avoir de mal dans la nature, car le Christianisme ne nie pas le mal, mais il en montre le caractère négatif, accidentel et justifie par là même l'espoir de l'éliminer.

Que tout ce que Dieu a fait soit bon, rien de plus certain. Que tout ce qui est ne soit pas également bon, c'est non moins certain. Il y a du bon et du meilleur ; mais s'il y a du meilleur, il y a du moins bon ; or, le moins bon, en un sens, c'est du mal. En outre, l'univers est le siège de générations et de corruptions constantes dans la nature inanimée comme dans la nature animée. Ces infériorités relatives et ces destructions correspondent à ce que l'on peut nommer le mal physique. Comment en expliquer la présence dans le monde ?

En ce qui concerne les inégalités qui s'observent entre les créatures, il semble que l'on ne puisse les considérer comme un mal que par un abus de langage. Si la matière elle-même est bonne, tout ce qui est peut être justement qualifié de bien, car non seulement il l'est en lui-même, mais encore sa qualité de moindre bien peut être requise pour la plus grande perfection du tout dont il fait partie. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que ces

1. Saint AUGUSTIN, *De natura boni*, cap. XIX (*ibid.*, col. 557). Dans le même traité, cap. XXXIV, Augustin se réclame de cette autre parole de l'Écriture : « Omnis creatura Dei bona est. » *I Tim.*, IV, 4. — Il va sans dire que cette doctrine est devenue le bien commun de la philosophie chrétienne. Par exemple, saint THOMAS D'AQUIN, *De malo*, I, 1, Sed contra : « Praeterea, Joan. 1, 3, dicitur : *omnia per ipsum facta sunt*. Sed. malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit (Tract. I in Joan., a med.). Ergo malum non est aliquid. »

à la parole de l'*Ecclésiastique* répond celle de saint Jean (V, 17) : *Pater meus usque adeo operatur, et ego operor.* Tout ce qui semble se produire de nouveau l'atteste ; il suffit d'ouvrir les yeux pour le constater.

Si l'on passe de la nature en général à l'homme, et dans l'homme à ce qu'il y a de proprement humain : la raison, la même conclusion s'impose. L'œuvre propre de la raison, c'est le jugement vrai. Il y a vérité dans la pensée chaque fois qu'au lieu de constater empiriquement ce qui est, nous jugeons ce qui est par rapport à ce qui doit être. En un sens, il est exact de dire que le vrai, c'est ce qui est, mais ce qui est, ce n'est pas l'apparence changeante des choses, c'est leur norme, leur règle c'est-à-dire l'idée divine à laquelle elles participent et qu'elles s'efforcent d'imiter. Ou bien donc nos jugements s'appuieront d'une manière immédiate à l'idée divine, et nous serons en possession de la règle de vérité ; ou bien ils ne dépendront que de notre intellect lui-même, et tout jugement vrai nous demeurera impossible. Or, c'est un fait que nous portons des jugements vrais. La définition de la plus simple des figures géométriques, celle même de l'unité arithmétique, sont riches d'éléments qui ne peuvent nous être fournis par l'expérience ni par notre pensée. Le mathématicien ne dit pas ce que les cercles sont, ou ce que sont les unités sensibles, car ce ne sont ni de vrais cercles ni de vraies unités, mais il se décide ce qu'un cercle et une unité doivent être pour satisfaire à leurs définitions. Ces définitions transcendent donc toute expérience humaine généralement possible. Alors que ce qui nous est donné, et que notre pensée même à qui cela est donné, se tient dans l'ordre du contingent, du muable et du temporaire, la vérité se tient naturellement sur le plan du nécessaire, de l'immuable et de l'éternel. Comment d'ailleurs en serait-il autrement, puisqu'elle implique référence à l'idée divine[1] ? C'est pourquoi, dans la doctrine de saint Augustin, tout

1. C'est d'ailleurs pourquoi, chez saint Augustin, la découverte de la source de la vérité équivaut à une preuve de l'existence de Dieu : *De libero arbitrio*, II, 12, 34 *Patr. lat.*, t. 32, col. 1259-1260, et II, 14, 38, col. 1261-1262. Sur l'ensemble de la doctrine, voir *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 103-137. — Les grands augustiniens du moyen âge ont fortement mis en relief le lien de cette épistémologie à la métaphysique de l'être : « Unde cum res habeant esse in mente, in proprio genere (en elles-mêmes) et in aeterna arte (dans les idées divines), non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, *quia utrobique sunt mutabiles*, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna. » Saint Bonaventure, *De scientia Christi*, IV, Concl. ; édit. Quaracchi, t. V, p. 23. C'est pourquoi, en fin de compte, nous ne connaissons le contingent que par une illumination de l'être nécessaire : « non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu

jugement vrai suppose une illumination naturelle de la pensée par Dieu. Un intellect créé de rien peut beaucoup moins donner l'être à du nécessaire, c'est-à-dire à de l'être véritable, que la mère ne peut enfanter le corps périssable de son enfant. C'est Dieu qui féconde notre pensée par son Verbe ; il n'en est pas seulement le maître intérieur, comme une voix qui lui parlerait à l'oreille, mais une lumière qui la fait voir ; plus encore, une nourriture en elle, comme le pain dans la bouche ; plus encore, la semence vivante qui pénètre le sein de la pensée, l'épouse et la féconde pour lui faire concevoir la vérité : *Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*[1]. Mais cette étreinte fécondante de l'âme par Dieu fait plus que d'y engendrer la vérité, elle y engendre encore la vertu : *cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus*[2]. Examinons brièvement ce dernier point.

Rien n'est plus aisé que de l'éclaircir, car c'est le même que celui qui précède. Toutes les vertus sont des habitudes stables de bien agir et, comme telles, elles se fondent sur des jugements vrais de la raison. Or, ces jugements sont de même nature, qu'ils portent sur ce que les choses doivent être ou sur ce que les hommes doivent faire. Lorsque je dis que le meilleur est préférable au bien, que tout acte humain doit respecter l'ordre, que la volonté doit faire

entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti ; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. » *Itinerarium*, III, 3 ; édit. minor, p. 317. Cf. p. 319 : « Hujusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, *quia est contingens...* » — Chez les successeurs de saint Bonaventure, la doctrine développe ses conséquences dans un sens qui, si on le suivait jusqu'au bout, conduirait à l'idéalisme ; puisque c'est sur Dieu que se fonde la vérité, il n'est même pas nécessaire que les choses existent pour en connaître la vérité ; il suffit d'atteindre leurs Idées : Matt. D'AQUASPARTA, *Quaest. disp. de Cognitione*, qu. 1, Resp. ; édit. Quaracchi, 1903, p. 232-233. La doctrine de la contingence de l'être est utilisée comme fondement de l'illumination, dans les termes mêmes de l'*Itinerarium*, à la question suivante : II, Resp., p. 256-257. Il s'agit donc de savoir, pour ces philosophes, si les attributs de la vérité, qui sont ceux de l'Être même, peuvent être trouvés dans ce qui n'est pas l'Être ; c'est parce qu'ils concluent négativement qu'ils requièrent une illumination spéciale de l'âme par Dieu dans la connaissance vraie. Le point d'aboutissement de l'augustinisme, lorsqu'on fait violence à la pensée de saint Augustin lui-même sous prétexte de lui faire rendre ses plus extrêmes conséquences, c'est la vision en Dieu de Malebranche. Selon ce philosophe, non seulement nous ne saurions produire notre vérité, mais nous ne saurions même produire nos idées, parce que tirer le général du particulier, ce serait le créer. Or, Dieu seul possède l'efficace causale, parce que lui seul est l'Être ; la justification ultime de la vision en Dieu, c'est qu'« il est bon que les hommes sachent très distinctement comment ils ne peuvent rien sans Dieu ». MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, liv. III, 2e partie, chap. VI.

1. Saint AUGUSTIN, *Confess.*, I, 13, 21.
2. Saint AUGUSTIN, *De civit. Dei*, X, 3, 2.

régner la justice autant qu'il est en elle, je profère des vérités aussi nécessaires que la définition du cercle ou celle de l'unité. Ces nécessités éternelles et immuables, comment les tirerais-je soit des choses, soit de mon esprit, qui sont ici comme ailleurs du muable et du contingent ? En réalité, il faut que je reçoive de l'étreinte divine les semences des vertus comme je reçois celles des sciences. Dieu ne m'illumine pas seulement de la lumière des nombres, il m'éclaire encore de la lumière de la sagesse, si bien que ma vie morale, comme ma connaissance scientifique, atteste sa présence intime en moi, au fond de cette mémoire métaphysique sur l'importance de laquelle nous aurons plus tard à revenir[1]. Dieu m'entoure donc de tous côtés ; il me pénètre de toutes parts ; il m'est plus intérieur que ne l'est le plus intime de mon être ; il est en moi comme la seule raison suffisante de tout ce que je fais et que je ne suis pas ; chacun de mes vides atteste sa plénitude et ma misère porte témoignage à sa gloire non moins éloquemment que ma grandeur. Sentiment profond, perdurable et sans doute coéternel à la pensée chrétienne même, sentiment vrai aussi, et nécessaire, lorsqu'il s'exprime dans l'ordre de la grâce. Mais est-il nécessaire dans l'ordre de la nature ? C'est ce qu'une autre expression du sentiment de la gloire de Dieu nous invite à examiner.

Ce qu'il importe de noter avant tout dans la critique thomiste des trois thèses qui viennent d'être exposées, c'est que, bien qu'elles développent leurs conséquences sur des terrains différents, saint Thomas estime qu'elles reviennent au même, parce qu'il les juge au nom d'une certaine conception de la causalité naturelle et qu'elles lui semblent, en outre, inconciliables avec les justes exigences de la gloire de Dieu. Certes, la doctrine des raisons séminales sauvegarde jalousement les droits de l'efficace divine, puisque tout est déjà réalisé et que les causes secondes n'ont que peu à faire ; d'autre part, il est vrai que l'illumination divine offre le même avantage, puisque c'est de Dieu que découlent alors vers les êtres raisonnables la vérité et la vertu ; mais les deux thèses présentent le même inconvénient, car soit que tout soit déjà fait à l'intérieur de la nature, soit que tout soit fait pour elle du dehors, la nature elle-même ne fait rien. Or, dans un univers créé tel que l'univers chrétien, il est inconcevable que les êtres ne soient pas

1. Saint Augustin, *De libero arbitrio*, II, 10, 29 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1256. — Saint Bonaventure a particulièrement développé cet exemplarisme moral, en se réclamant de Plotin et de Philon, dans *Collationes in Hexaemeron*, VI, 6-10 ; édit. Quaracchi, t. V, p. 361-362. On notera dans l'article 10 comment ces « lumières des vertus » descendent de notre faculté de connaître dans notre faculté d'agir.

de véritables êtres et par conséquent que les causes ne soient pas de véritables causes. La libéralité et la bonté de Dieu sont telles qu'elles donnent aux choses non seulement l'existence, mais aussi la causalité qui en découle : *prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint*[1]. C'est en partant de ce principe que saint Thomas va successivement redresser les trois thèses augustiniennes des raisons séminales, de l'illumination de la vérité et de celle des vertus.

Admettre les raisons séminales, c'est soutenir que les formes des êtres à venir sont déjà latentes dans la matière. En réalité, elles n'y sont pas déjà réalisées, pas plus que la matière ne les reçoit toutes faites du dehors. Elles y sont, comme dit Aristote, en puissance, c'est-à-dire que la matière peut les recevoir. Pour qu'elle les reçoive, il faut qu'une cause seconde, qui est un être en acte, fasse passer quelque chose de son actualité dans la puissance de la matière. Rejoignant en ce point la notion de causalité telle que nous l'avons précédemment définie, nous voyons que l'efficace des causes secondes est en elles comme une participation de la causalité divine. Assurément, elles ne créent pas, mais elles causent ; substances elles-mêmes, elles engendrent, sinon de l'être, du moins de la substantialité[2].

1. « Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit ; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur ; dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit... ; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens. » Saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, XI, 1, Resp.

Les thèses critiquées par saint Thomas dans cet article peuvent se distribuer ainsi :

I. Extrinsécisme radical (Avicenne)	Formes naturelles : *Dator formarum*. Sciences naturelles : *Dator formarum*. Vertus naturelles : *Dator formarum*.
II. Intrinsécisme radical (Anaxagore)	Formes naturelles : *raisons séminales*. Sciences naturelles : *idées innées*. Vertus naturelles : *vertus innées*.

Des trois thèses que nous avons résumées d'après saint Augustin, celle des raisons séminales relèverait donc de l'intrinsécisme, les deux autres de l'extrinsécisme. Mais il faut ajouter que même les raisons séminales peuvent rentrer dans l'extrincésime chez saint Augustin, puisque si tout est dans la nature, c'est que tout lui a été donné d'un seul coup par Dieu. Raison de plus pour dire que l'une et l'autre thèse « in idem quasi inconveniens redit ». — Sur la manière dont la critique thomiste de saint Augustin se coordonne à celle d'Avicenne, voir : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. d'hist. doctr. et littéraire du moyen âge*, t. I (1926), p. 5-127.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 115, 2, Resp. — Cet article est un exemple typique de la manière dont saint Thomas s'approprie la terminologie de saint Augustin tout en en modifiant le sens. Il y soutient, en effet, qu'il y a des raisons séminales dans

Par une application naturelle du même principe, saint Thomas altère l'économie de l'illumination augustinienne et lui confère une nouvelle signification. La thèse fondamentale de l'illumination demeure intacte. Dans le thomisme, aussi bien que dans l'augustinisme, nous ne connaissons la vérité que dans les idées divines et à la lumière dont le Verbe nous éclaire, mais il ne nous éclaire pas de la même manière dans l'une et l'autre doctrine. Selon saint Thomas, l'illumination consiste précisément dans le don fait par Dieu à l'homme en le créant de ce dont la négation fait le fonds même de la noétique augustinienne : un intellect suffisant à produire sa vérité. A partir de saint Thomas d'Aquin, nous sommes en possession d'une lumière naturelle, celle de l'intellect agent, qui n'est ni la pensée de saint Augustin, ni l'intellect agent d'Aristote. Comme l'intellect aristotélicien, elle est capable, au contact de l'expérience sensible, d'engendrer les principes premiers à l'aide desquels elle construira progressivement ensuite le système des sciences ; mais comme la pensée augustinienne, c'est parce qu'elle est une participation de la Vérité qu'elle est capable d'engendrer ses vérités. Au lieu de tomber d'en haut sur un intellect qui en serait naturellement dépourvu, la lumière de la vérité s'est en quelque sorte incorporée à lui, ou plutôt il est devenu cette lumière de vérité elle-même, selon un mode analogique et à titre de participation[1]. Et ce qui est vrai des vérités est également vrai

la matière et il va jusqu'à le soutenir au nom de l'autorité de saint Augustin (*loc. cit.*, sed contra). En réalité, il élimine une doctrine de saint Augustin au nom de saint Augustin, car si l'on examine de près ce qu'il en dit, on verra que rien n'y affirme la création *tota simul* de saint Augustin. Il croit, ou feint de croire, que ces *rationes seminales* ne sont pas chez saint Augustin des « inchoationes formarum » (*De Veritate*, V, 9, ad 8[m]) ; peut-être le croit-il, parce qu'il interprète les *elementa* de saint Augustin au sens aristotélicien : l'air, l'eau, le feu et la terre. Mais justement les *elementa* augustiniens sont autre chose que de l'eau, par exemple, au sens aristotélicien du mot. L'eau de saint Augustin n'est pas que du froid et de l'humide ; elle est, en outre, chargée des *primordia seminum*, avec les lois numériques internes qui développeront leurs puissances latentes au cours du temps. Ce sont donc des *insitae rationes, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi* (voir *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 261-264) ; on ne dirait pas que Dieu *sparsit elementa*. En réalité, les augustiniens du XIII[e] siècle ne se sont pas mépris sur le sens de la doctrine, et c'est bien elle que saint Thomas atteint, bien qu'il évite alors soigneusement de nommer Augustin, dans le *De Veritate*, XI, 1, Resp. « Quidam vero e contrario... » La seule différence est qu'un augustinien refuserait d'admettre que les formes soient déjà en acte dans la matière ; il dirait, avec R. Bacon, qu'elles sont *in potentia activa materiae*, ou, avec saint Bonaventure, qu'elles y sont comme la rose dans le bouton. C'est justement la notion de *potentia activa materiae* entendue en ce sens que saint Thomas élimine, car il ne garde qu'une puissance passive de la matière ; mais il rend par là même impossibles les raisons séminales au sens où les entend saint Augustin.

1. C'est, en effet, à cette participation à la lumière divine par la possession d'un intellect agent que se réduit chez saint Thomas la doctrine de l'illumination : « Alio

grand des biens, mais non pas condition suffisante ; tout dépend de l'usage, libre lui-même, que l'homme en fait[1].

Or, il se trouve que, par le péché originel, l'homme en a fait mauvais usage. Muable comme toute créature, doué d'une volonté libre et capable par conséquent de faire défection, il a fait défection[2]. Sa faute n'a pas consisté à désirer un objet mauvais en soi, car la notion d'un tel objet est contradictoire, mais à déserter le meilleur pour ce qui n'était que le bien : *Iniquitas est desertio meliorum*[3]. Fait pour Dieu, l'homme s'est préféré à Dieu et, ce faisant, il a introduit le mal moral dans le monde, ou plutôt il l'aurait introduit si le mal n'avait été déjà fait par l'Ange. Ce mal apparaît aussitôt comme d'une nature toute particulière et qui le distingue profondément même du mal moral de la philosophie grecque. En subvertissant l'ordre, l'homme fait beaucoup plus que manquer à la rationalité de sa nature et diminuer son humanité, comme c'est le cas dans la morale d'Aristote ; il fait même plus que compromettre sa destinée par une faute, comme c'est le cas dans les mythes de Platon ; il introduit le désordre dans l'ordre divin et donne le spectacle douloureux d'un être en révolte contre l'Être. C'est pourquoi le premier mal moral reçoit dans la philosophie chrétienne un nom spécial, qui s'étend à toutes les fautes engendrées par la première : le péché. En usant de ce mot, un chrétien entend toujours signifier que, tel qu'il l'entend, le mal moral introduit

1. Saint AUGUSTIN, *De lib. arbit.*, III, 19, 50 (*Patr. lat.*, t. 32, col. 1267-1268). Cf. *Retract.*, I, 9, 6 ; t. 32, col. 598.

2. « Nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem Dei; malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea. » Saint AUGUSTIN, *Enchiridion*, XXIII, 8 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 244. — La doctrine de saint Augustin est fort bien résumée par un de ses disciples médiévaux dans le texte suivant : « Corruptio peccati est ipsi bono contraria, nec tamen habet esse nisi in bono, nec ortum trahit nisi a bono, quod quidem est liberum voluntatis arbitrium : et ipsum nec est summe malum, cum possit velle bonum ; nec summe bonum, cum possit declinare in malum. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est : quia primum principium, cum sit ens a se ipso, non ab alio, necesse est quod sit ens propter se ipsum, ac per hoc summe bonum, nullum prorsus habens defectum... Quia tamen omnipotens est, potest bonum de non esse deducere, etiam sine adminiculo alicujus materiae. Quod et fecit, cum creaturam finxit, cui dedit esse, vivere, intelligere et velle... Sed quia de nihilo fuit et defectiva, potuit deficere ab agendo propter Deum, ut aliquid faceret propter se, non propter Deum, ac per hoc nec a Deo nec secundum Deum nec propter Deum ; et hoc est peccatum, quod est modi, speciei et ordinis corruptivum ; quod, quia defectus est, non habet causam efficientem, sed deficientem, videlicet defectum voluntatis creatae ». Saint BONAVENTURE, *Breviloquium*, III, 1 ; ed. minor, Quaracchi, 1911, p. 96-97. — Cf. saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XII, 7 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 355, en ce qui concerne le caractère de *défection* du péché.

3. Saint AUGUSTIN, *De natura boni*, cap. XX ; *Patr. lat.*, t. 42, col. 557. Cf. cap. XXXIV, col. 562.

l'empreinte même de la lumière divine en nous que nous connaissons tout[1].

Que Dieu semble reculer loin du monde et de l'homme dans le thomisme ! Les Augustiniens du XIIIe siècle en ont eu le sentiment et c'est ce qui explique leurs réactions parfois un peu vives contre la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Pourtant, il n'est rien de ce que fait le Dieu de saint Augustin que le Dieu de saint Thomas ne fasse ; il n'est rien de ce que la créature augustinienne ne peut faire sans Dieu que la créature thomiste puisse faire sans Dieu. Dans les deux doctrines, Dieu fait tout et les créatures font ce qu'elles font ; la différence, c'est que le Dieu thomiste s'est montré plus généreux que celui de saint Augustin. Disons plutôt, puisque c'est le même, que si grande soit-elle dans l'augustinisme, la libéralité de Dieu à l'égard du monde est plus grande encore dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Il a créé un intellect à qui rien ne manque de ce qui lui est nécessaire, et particulièrement de ce qui est requis pour l'exercice de sa fonction propre : connaître la vérité[2].

Réduite à l'essentiel, et sans tenir compte des raisons psychologiques qui peuvent l'éclairer dans une certaine mesure[3], la différence des deux doctrines s'explique simplement. Elles sont deux expressions différentes du même sentiment de la gloire de Dieu. Car c'est le même. Pour saint Augustin comme pour saint Thomas : *coeli enarrant gloriam Dei*, et les cieux racontent la gloire de Dieu parce qu'ils en portent la ressemblance ; seulement, avec saint Thomas, la notion de ressemblance divine va pénétrer pour la première fois jusqu'au sein de la nature, dépasser l'ordre, le nombre et la beauté, atteindre et imprégner sa structure physique même et s'annexer jusqu'à l'efficace de la causalité. Il ne se peut pas que l'œuvre du Tout-Puissant soit un monde inerte, car l'œuvre

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 84, 5, Resp.

2. Les Augustiniens ont bien senti la force de l'objection. La nature ne manque jamais du nécessaire, puisque autrement elle n'existerait pas ; l'homme, créature raisonnable, doit être encore mieux pourvu que les autres en raison de sa dignité même. Comment donc un être rationnel serait-il incapable de connaître la vérité ? A l'objection ainsi formulée, Matthieu d'Aquasparta répond que c'est, au contraire, pour l'homme une grande dignité que d'être illuminé par Dieu : « Nec hoc derogat suae nobilitati, sed potius attestatur magnae dignitati » (*Quaest. disput. de cognitione*, qu. II ; édit. Quaracchi, p. 264, ad 11m). Sans doute, c'est une grande dignité que d'être aidé par Dieu à connaître, mais être créé par Dieu capable de connaître est une dignité plus grande encore.

3. Voir *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae*, Taurini-Romae, Marietti, 1931, p. 75-80.

ne rendrait plus témoignage à l'ouvrier. Plus tard, pervertissant les principes de l'Augustinisme, Malebranche voudra faire chanter la gloire de Dieu par un monde sans nature et sans efficace, dont l'impuissance radicale attestera la toute-puissance de son auteur[1] ; plus fidèle à l'esprit vrai de saint Augustin, saint Thomas va corriger sa philosophie dans le sens de ses propres principes et restaurer la création dans la plénitude de ses droits, parce que c'est à la grandeur de l'œuvre que l'on connaît celle de l'ouvrier.

Et d'abord, revenons au principe des principes. L'effet propre de la causalité créatrice, c'est le don de l'être. Au fond de tout ce que le monde a reçu de Dieu, et plus intime que tout le reste, se cache l'existence elle-même : *ipsum enim esse est communissimus effectus primus, et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus*[2]. D'autre part, puisque l'effet porte toujours la ressemblance de sa cause, les êtres sont des analogues de Dieu du seul fait qu'ils existent ; et comme c'est leur nature même que de lui ressembler, plus ils lui ressemblent, plus ils sont, et plus ils sont, plus ils lui ressemblent[3], mais pour voir jusqu'où vont les conséquences de ce principe, il faut se rendre compte du genre d'être qui convient aux choses créées. La plupart de celles qui tombent sous nos sens sont des substances concrètes, composées de matière et de forme, c'est-à-dire partiellement en puissance et partiellement en acte. En tant que telles, elles sont foncièrement bonnes, car la matière elle-même, en tant qu'elle est apte à recevoir la forme, doit être considérée comme bonne. Nous l'avons dit, et l'on en voit ici la raison ultime. C'est que si la matière n'est que de l'être en puissance, elle n'est pas bonne qu'en puissance. L'être n'appartient absolument parlant qu'à ce qui subsiste, mais le bien s'étend jusqu'aux rapports ; c'est pourquoi la matière, qui n'est qu'en vue de la forme et par rapport à elle, sans être un être en acte, est cependant un bien. C'est un effet du primat de l'être que même la simple possibilité

1. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, J. Vrin, 1926 : « La gloire de Dieu est le thème essentiel de la philosophie de Malebranche, thème héroïque qui chante la puissance infinie du créateur, thème mystique où gémit l'humilité de la créature, thème rédempteur qui sauve l'homme de son humanité », p. 17. Pour saint Thomas et Duns Scot, il faudrait dire : thème héroïque qui chante la puissance infinie du créateur, thème mystique qui se réjouit d'en contempler le vestige dans la grandeur de la créature, thème rédempteur qui sauve l'homme dans son humanité.

2. Saint Thomas d'Aquin, *De potentia*, III, 7, Resp.

3. Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 19, *Praeterea*.

optimiste en face de Mani, faisait figure de pessimiste en face de Pélage et même comme si, à son insu, elle avait conservé par saint Augustin une sorte de manichéisme remanent.

Pour éclaircir ce point, rappelons une dernière fois le principe qui domine tout le problème. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu eût pu faire des créatures immuables, car ce serait beaucoup plus impossible encore que de créer des cercles carrés. On l'a vu, la mutabilité est aussi coessentielle à la nature d'une créature contingente que l'immutabilité est coessentielle à la nature de l'Être nécessaire. En outre, lorsqu'on se pose le problème du mal moral, le principe vient s'appliquer à la nature d'un être libre créé par Dieu du néant. Supposons donc que ni les Anges ni les hommes n'aient jamais usé de cette possibilité de défection qui leur est inhérente, ils n'en resteraient pas moins des êtres foncièrement muables ; pour ne s'être pas actualisée et même, le cas échéant, pour n'être moralement plus actualisable de par un effet de la grâce divine, cette virtualité serait toujours là, comme le stigmate indélébile de leur contingence même[1]. A moins donc que l'on nie purement et simplement la possibilité de justifier toute création quelle qu'elle puisse être, il faut accepter la possibilité du mal moral comme son corrélatif nécessaire, si l'on admet la présence, au sein de cette création, d'une classe d'êtres libres[2]. Mais alors pourquoi créer des êtres libres ?

1. « Omnia tamen, quae facta sunt, mutabilia sunt, quia de nihilo facta sunt, id est, non fuerunt, et Deo faciente sunt, et bona sunt : a bono enim facta sunt ; nec omnino essent mutabilia bona ulla, in quantum sunt, nisi esset a quo crearentur, immutabile bonum. Mala igitur omnia, quae nihil sunt aliud quam privationes bonorum, ex bonis orta sunt, sed mutabilibus : et angelum quippe et hominem, ex quibus orta sunt mala (quae tamen et non oriri potuissent, si illi peccare noluissent, quia et nolle potuerunt), naturas bonas recte, immutabiles autem non recte possumus dicere. » Saint AUGUSTIN, *Cont. Julian. op. imperf.*, V, 60 ; *Patr. lat.*, t. 45, col. 1495.

2. Saint Bonaventure reste fidèle à saint Augustin, dont il précise la doctrine. A l'origine première du mal, il place un *defectus naturalis*, qui n'est autre que la mutabilité inhérente à l'état de créature, dont parle saint Augustin. Ce *defectus* n'est pas une faute, mais la condition métaphysique de la possibilité de la faute : « Naturalem defectum voco ipsam defectibilitatem, quae inest voluntati hoc ipso, quod ex nihilo. » En d'autres termes, la défectibilité de la volonté n'est que *praeambula ad defectum culpae*. Quant à la faute elle-même (defectus culpabilis), elle ne découle pas nécessairement du défaut naturel : « voluntas enim non ex hoc peccat, quia ex nihilo, sed hoc ipso quod est ex nihilo, est potens deficere ». Reste une deuxième question : pourquoi la volonté, qui pourrait ne pas faire défection, fait-elle défection ? Réponse : parce qu'elle est libre. Si elle se soumet librement à la règle, elle est bonne ; si elle s'y soustrait librement, elle est mauvaise (saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, dist. 34, art. 1, qu. 2 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 806-807). Saint Thomas s'en tient le plus souvent à la deuxième question, celle du *defectus culpae ;* il y répond, comme saint Bonaventure, en disant que l'origine du mal de coulpe est un simple défaut ; il précise que ce défaut est la non-considération par l'entendement de la règle que la volonté devrait suivre. Cette non-

Chez le philosophe chrétien, les choses se meuvent pour acquérir la plénitude de l'être, car porter à son point de perfection leur propre nature, c'est du même coup rapprocher de son point de perfection leur ressemblance avec Dieu : *Unumquodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem*[1]. La différence essentielle qui sépare le point de vue grec de la substantialité du point de vue chrétien de l'être rend ici l'une de ses conséquences les plus secrètes et pourtant les plus importantes. Du fait même qu'elle est une suite et un analogue de la création, la causalité chrétienne la prolonge en quelque sorte et la continue. Certes, elle n'est pas une causalité créatrice, puisque sa source est toujours de l'être reçu, mais elle est bien productrice d'être, puisque, dans la mesure où il est, tout être peut donner de l'être qu'il a reçu et le faire passer à titre d'effet dans un autre être : *causa importat influxum quemdam ad esse causati*[2]. C'est pourquoi, selon la belle parole de Denys, ce qu'il y a de plus divin au monde, c'est de devenir le coopérateur de Dieu ; parole qui fait écho à celle de saint Paul : nous sommes les aides de Dieu. Or, si nous le sommes, si nous coopérons vraiment à l'œuvre créatrice, c'est en distribuant l'être autour de nous et en enrichissant le nôtre par la fécondité de notre activité causale. Être cause, ce n'est ni ajouter à la somme de l'être créé, ce que Dieu seul peut faire, ni laisser l'être créé dans l'état où on l'a trouvé, ce qui serait ne rien faire ; mais accomplir les possibilités de l'univers, substituer partout l'actuel au virtuel, conférer à ce qui est déjà toute l'extension dont il est capable et qui lui est possible ; d'un mot, c'est servir d'instrument à l'œuvre créatrice : *Dei cooperatorem fieri*, et c'est aider l'univers du devenir qui en résulte à se réaliser : *Dei sumus adjutores*[3].

On conçoit aisément que, dans une pareille doctrine, bien loin de déroger à la gloire de Dieu en insistant sur la perfection et l'efficace des êtres, on ne fasse que la célébrer en les célébrant. Pour les philosophes chrétiens de l'époque classique, c'est toujours une imprudence que d'avilir la nature sous prétexte de célébrer Dieu. *Vilificare naturam* est en soi une erreur philosophique, car

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 21, *Praeterea*.
2. Voir chap. V, p. 89.
3. « Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei ut aliorum causa existat. Quum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit (*Coel. hier.*, c. 3) quod *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri;* secundum quod Apostolus dicit : *Dei sumus adjutores* (*I Cor.*, III, 9). » Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 21.

chrétienne du problème du mal, car elle dépend d'ailleurs, d'une métaphysique de l'être avec laquelle elle tombe ou subsiste. Ce que je veux essayer de mettre en évidence, c'est son caractère foncièrement optimiste. Or, il semble difficile d'aller plus loin en ce sens que n'ont fait saint Augustin et les philosophes qu'il inspire. Car tout le mal vient d'une volonté ; cette volonté n'a pas été créée mauvaise ; elle n'a même pas été créée indifférente au bien comme au mal ; elle a été créée bonne et telle qu'il lui suffisait de continuer de l'être sans effort pour atteindre une parfaite béatitude. Le seul péril qui menace une telle nature, c'est donc la contingence métaphysique inséparable de l'état d'être créé, une pure *possibilité*, sans le moindre rudiment d'existence actuelle, et qui non seulement aurait pu, mais aurait dû ne jamais s'actualiser[1]. Ainsi, même sans tenir compte de l'art divin qui saura tirer le bien du mal et remédier aux suites du péché par la grâce, et en ne considérant ce mal que dans sa racine même, il semble juste de dire que la pensée chrétienne a tout fait pour le réduire à l'état d'un accident évitable et le rejeter en marge du bien foncier qu'est l'univers.

Ce qui est vrai du problème de l'origine du mal l'est également de la valeur du monde après que le mal s'y est introduit par la faute originelle. La représentation populaire d'un univers chrétien dont la nature est corrompue par le péché doit beaucoup de sa faveur à l'influence de Luther, de Calvin ou de Jansénius ; mais se représenter le Christianisme à travers eux, c'est l'apercevoir sous un jour tout différent de celui du thomisme ou même de l'augustinisme authentique. En fait, nul n'est plus loin que saint Augustin de considérer comme sans valeur le monde en état de nature déchue. D'abord, il lui serait interdit de le faire par ses propres principes métaphysiques. Puisque le mal n'est que la corruption d'un bien et ne peut subsister que dans ce bien, tant qu'il y a du mal, il y a du bien. Assurément, nous sommes loin du

factum est, peccare potuit ; non enim ligna et lapides peccare possunt : sed tamen natura quae peccare potuit, de nihilo facta est. Nec magnum est peccare non posse : sed magnum est cum beatitudine peccare non posse. Sicut non est magnum, esse miserum non posse ; quia omnia quae nec beatitudinem capiunt, misera esse non possunt : sed magnum est ita beatam esse naturam, ut misera esse non possit. Quod etsi majus est, nec illud parvum est, in ea beatitudine conditam hominis esse naturam, ut si vellet, posset esse non misera. » Saint AUGUSTIN, *Cont. Julian. op. imp.*, V, 60 ; *Patr. lat.*, t. 45, col. 1494-1495.

1. « Alioquin non scriptum esset : *fecit Deus hominem rectum* (*Eccle.*, VII, 30). Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad obediendum Deo, et praeceptum obedienter accipiens, quod sine ulla, quamdiu vellet, difficultate servaret, et sine ulla, cum vellet, necessitate desereret ; nec illud sane infructuose, nec istud impune facturus. » Saint AUGUSTIN, *Cont. Julian. op. imperf.*, V, 61 ; *Patr. lat.*, t. 45, col. 1497.

degré d'ordre, de beauté et de mesure que Dieu avait conféré au monde en le créant, mais si le péché avait anéanti tout le bien, il aurait anéanti tout l'être et le monde aurait cessé d'exister. En ce sens, on peut dire que le mal ne saurait éliminer la nature sans s'éliminer lui-même, puisqu'il n'y aurait plus de sujet dont on pût l'affirmer. Il ne faut donc pas s'étonner de lire dans les œuvres de saint Augustin de véritables éloges de la nature déchue. S'il déplore ce que nous avons perdu, jamais il ne songe à mépriser ce qui nous reste ; la misère même de notre état présent n'est pas à ses yeux sans magnificence. Une race humaine dont la fécondité demeure telle qu'elle couvre la terre entière ; l'homme lui-même, *opus ejus tam magnum et admirabile*, dont l'intelligence, assoupie chez l'enfant, s'éveille progressivement et se développe, au point d'engendrer ces arts où, dans la superfluité même, éclatent les splendeurs de l'intelligence et de la raison. Que de bien doit rester dans une telle nature, pour qu'elle ait inventé les techniques du vêtement, de l'agriculture, de l'industrie et de la navigation ! Pour qu'elle ait constitué l'art du langage, la poésie, la musique, et cette science de la morale, enfin, qui la remet sur la voie de ses destinées éternelles ! Il n'est pas jusqu'au corps lui-même dont Augustin ne détaille complaisamment les beautés, car elles demeurent éclatantes après la chute. Si l'on se trompe sur le sens vrai de sa pensée, c'est que l'on n'ose plus s'élever à sa splendide vision de l'univers, tel qu'il était avant la faute et tel qu'il sera de nouveau dans l'état de gloire. Lorsqu'il qualifie de « consolations de misérables condamnés » les magnificences de ce monde, ce n'est pas qu'il en fasse peu d'état, elles lui sont plus chères encore qu'elles ne nous peuvent l'être[1] ; mais il croit que le monde en a connu et en attend d'encore plus belles, si bien qu'acceptant tout ce que nous acceptons, jouissant de tout ce dont nous jouissons, il espère davantage. Si cette espérance nous manque, ce n'est pas lui qu'il faut taxer de pessimisme, c'est nous.

Pour trouver la justification technique de ce sentiment augustinien et chrétien, c'est une fois de plus aux philosophes du moyen âge, particulièrement à saint Thomas et Duns Scot, qu'il faut s'adresser. Ce qui manquait à saint Augustin pour en trouver la formule définitive, c'était une notion précise de la nature considérée comme une essence stable, immuable et de contours définis. Ce dont il est sûr, c'est que le mal ne saurait détruire la nature ; ce qu'il n'est jamais arrivé à dire clairement, c'est qu'il ne saurait même

1. Saint Augustin, *De civitate Dei*, XXII, 24, 3-5 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 789-792.

ouvertement portés de la philosophie chrétienne, ils sont les signes sensibles de l'aide prêtée par la révélation à la raison. Mais on comprend aussi par là les efforts sans cesse réitérés des penseurs du moyen âge pour se réclamer de saint Augustin et des autres Pères de l'Église, non seulement lorsqu'ils les suivent, mais même lorsqu'ils les abandonnent. C'est qu'ils ne les abandonnent qu'afin de les mieux continuer. Certes, le concordisme obstiné des penseurs du moyen âge n'est pas fait pour faciliter la tâche de l'histoire. On ne peut s'empêcher d'hésiter avec inquiétude devant des textes où l'accord est parfois affirmé au nom des formules mêmes qui le contredisent. Mais si les penseurs médiévaux laissent souvent tomber les différences qui les séparent, c'est qu'ils savent qu'en effet les différences tombent et que les ressemblances seules s'accumulent. C'est surtout qu'ils ont conscience d'être les ouvriers d'une seule œuvre ; qu'ils se sentent plus fidèles à leurs devanciers en les abandonnant où il le faut qu'en les suivant, et que leur faire dire ce qu'ils voulaient dire, ce qu'ils auraient dû dire, ce qu'ils diraient d'eux-mêmes s'ils pouvaient profiter du travail de réflexion qui s'est poursuivi au cours des siècles sur leurs principes, ce n'est pas les trahir, c'est sauver en eux et pour eux ce qu'ils auraient tout fait pour sauver. Mais nous sommes encore loin d'avoir atteint les dernières conséquences de la métaphysique de l'Exode et, par une suite naturelle de ses principes, nous allons voir naître la notion chrétienne de la Providence divine, nouvelle étape sur une route si longue que l'on ne saurait faire plus que de la jalonner.

CHAPITRE VIII

La providence chrétienne

La notion de la providence divine n'est pas une notion exclusivement chrétienne, mais il y a une notion proprement chrétienne de la providence divine. Si l'on en cherche les antécédents historiques, c'est sans doute de Platon qu'il convient de la rapprocher. Ici comme souvent, il est plus proche de la philosophie chrétienne que tous les autres penseurs de l'antiquité et l'on conçoit aisément que les Pères de l'Église ou les philosophes du moyen âge se soient si souvent réclamés de lui. Réduite à ses éléments essentiels, la théologie naturelle qu'il esquisse dans les *Lois* revient aux trois points suivants : il y a des dieux ; ces dieux prennent soin des affaires humaines ; il est impossible de corrompre les dieux en achetant leur bienveillance[1]. Le second de ces trois points intéresse directement la doctrine de la providence divine et c'est pourquoi nous allons l'examiner de plus près.

L'idée que Platon s'attache à mettre en relief avec le plus de force possible est qu'il est contradictoire d'admettre que les dieux existent et que pourtant ils ne s'occupent pas des affaires humaines. Car s'il y a des dieux, ils sont bons, et s'ils sont bons, il est nécessaire d'admettre qu'ils sont vertueux ; or, la négligence, la paresse et la mollesse sont des vices contraires à la vertu et que l'on ne saurait par suite leur attribuer ; il faut donc admettre que les dieux sont vigilants, attentifs, soigneux des choses humaines, et cela non seulement en ce qui concerne les grandes, mais tout autant lorsqu'il s'agit des petites[2]. Pour s'en convaincre davantage, il suffit de se souvenir que les dieux sont immortels, qu'il est impossible que rien leur échappe et que par conséquent on ne saurait admettre que quoi que ce soit reste privé de leurs soins sans les accuser par là même de négligence. Pas plus qu'un bon médecin ou un bon

1. Sur cette question, consulter A. Diès, *La religion de Platon* dans *Autour de Platon*, t. II, p. 575-603. — L. Robin, *La pensée grecque*, p. 266-283. — A. E. Taylor, *Platonism*, p. 103-106, et *Plato*, p. 490-494. — Voir Platon, *Lois*, X, 907 b.
2. Platon, *Lois*, X, 899 d-901 c.

général, la divinité ne saurait négliger les plus humbles détails sous prétexte de mieux s'occuper de l'ensemble ; l'ouvrier immortel ne peut être plus imprévoyant que ne le sont les ouvriers mortels[1] ; admettons donc que tout, dans l'univers, est ordonné et dirigé en vue du bien de l'ensemble, tout, et même l'homme : « Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne fais pas réflexion que toute génération particulière se fait en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse ; que rien ne se fait pour toi, et que tu es fait toi-même pour l'univers ; que tout médecin, tout artisan habile, dirige toutes ses opérations vers un but, tendant au bien commun, et rapportant chaque partie au tout, et non le tout à quelqu'une des parties. Et tu murmures, parce que tu ignores ce qui est le meilleur à la fois pour toi et pour le tout, selon les lois de l'existence universelle[2] ». Quelles sont ces lois ?

En ce qui concerne l'homme, c'est une loi qui règle la suite de ses états en fonction de ses actes, au cours des générations successides et des réincarnations qu'il lui faudra subir. Cette loi une et simple veut que le semblable attire naturellement son semblable et que, lorsqu'ils sont ainsi réunis : « les semblables font à leurs semblables et en reçoivent tous les traitements qu'ils doivent naturellement en attendre ». En d'autres termes, soyons bons, nous vivrons avec les bons et nous serons traités par eux selon leur bonté ; soyons méchants, nous vivrons avec les méchants et subirons leur méchanceté comme ils auront à subir la nôtre. Tel est l'ordre, et nul homme ne saurait y échapper soit pendant sa vie, soit après sa mort[3]. De là ces déclarations dont on a pu dire qu'elles éveillent chez un chrétien des échos familiers : « Ni toi, ni qui que ce soit, en quelque situation qu'il se trouve, ne pourra jamais se vanter de s'être soustrait à cet ordre, établi par les dieux pour être observé plus inviolablement qu'aucun autre, et qu'il faut infiniment respecter. Tu ne lui échapperas jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer dans les profondeurs de la terre, ni quand

1. Platon, *Lois*, X, 902 e. — Le rappel du démiurge dans ce texte relie la théologie naturelle des *Lois* à celle du *Timée*. Il convient d'observer que le qualificatif de démiurge s'applique ici aux hommes comme aux dieux, ce qui confirme l'hypothèse que le démiurge du *Timée* n'est qu'un *artisan* divin, mais non un *créateur*. Cf. 903 c, cité note suivante.

2. Platon, *Lois*, X, 903 b-c. Traduct. Grou, revue et citée par A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, p. 584.

3. A. E. Taylor, *Platonism*, p. 105.

chrétien déteste, c'est justement ce désordre, cette laideur et ce mal que l'homme a introduits dans la création par sa défection volontaire. En les refusant, il adhère de tout son cœur à l'ordre, à la beauté, au bien que Dieu avait voulus ; il travaille à les restaurer en lui et chez les autres ; par son effort héroïque, il nettoie la face de l'univers pour y faire resplendir à nouveau la face de Dieu. Rien de plus positif qu'un tel ascétisme, rien qui suppose plus d'espérance, rien aussi qui suppose un optimisme plus résolu. Le désaccord qui persiste sur ce point entre chrétiens et non-chrétiens est donc d'un autre ordre qu'on ne croit communément. Il ne s'agit pas de savoir si la nature est bonne ou si elle est mauvaise, mais de savoir si elle se suffit et si elle suffit. Le témoignage, et l'on peut ajouter l'expérience séculaire du Christianisme, c'est que la nature elle-même ne réussit pas à se réaliser ni à se maintenir comme telle lorsqu'elle prétend se passer de la grâce. En se sens, si l'optimisme ne consiste ni à nier le mal ni à l'accepter, mais à le regarder en face et à le combattre, on peut légitimement parler d'un optimisme chrétien. L'œuvre de création s'est défaite, mais les morceaux en sont bons et, avec la grâce de Dieu, elle peut se refaire. Pour nous en convaincre, il nous faut désormais rechercher en quel sens philosophique il reste vrai de dire que la terre et le ciel chantent la gloire de Dieu, même dans une nature déchue ; nous pourrons alors y restituer à l'homme sa vraie place et jalonner la route qui le conduit à sa destination véritable.

CHAPITRE VII

La gloire de Dieu

Lorsque nous lisons dans les Sommes du XIII[e] siècle des exposés cohérents de la pensée chrétienne, nous oublions facilement la longue préparation qui les a rendus possibles. Il s'en faut pourtant de beaucoup que ces ajustages minutieux d'idées aient été réussis du premier coup. Des siècles d'efforts obstinés, et beaucoup de génie, ont été nécessaires pour que les philosophes chrétiens parviennent à prendre claire conscience de ce qu'impliquaient leurs propres principes et le formuler exactement. C'est d'ailleurs pourquoi, bien loin de souffrir de l'état « scolaire » qui fut le sien au cours du moyen âge, la philosophie chrétienne en a largement profité. Un contact personnel constant, une collaboration et une critique mutuelles de tous les jours telles qu'elles peuvent s'exercer au sein d'une école, ont beaucoup fait pour mûrir la solution des problèmes que l'on discutait en commun. Quoi qu'il en soit, le progrès de la pensée chrétienne n'est nulle part plus évident que sur le terrain défini par la difficile question des rapports du monde à Dieu. L'univers est bon, puisqu'il est de l'être, mais Dieu est le Bien, puisqu'il est l'Être ; comment établir le partage de leurs perfections respectives ? Que faut-il accorder aux choses, pour que véritablement elles soient ; mais que ne faut-il pas leur accorder, si l'on ne veut pas qu'elles s'attribuent une suffisance incompatible avec le juste souci de la gloire de Dieu ?

Posons d'abord un principe, qui n'a jamais été mis en doute par les philosophes chrétiens et qui contenait virtuellement en soi, dès le début, la solution finale du problème que treize siècles de spéculation devaient en faire sortir. Puisque tout est bon et que tout ce qui est tient son être d'une libéralité divine qui se continue, rien de ce qui est n'est indépendant de Dieu. En ce sens, il est vrai de dire avec Malebranche que l'*indépendance* est, de toutes les tentations qui guettent la créature, la plus dangereuse et celle qui doit être le plus énergiquement combattue dans un univers chrétien. Je ne crois pas que Malebranche l'ait toujours vue où

elle est et je suis convaincu qu'il l'a souvent vue où elle n'est pas ; mais c'est pour avoir eu le sentiment très vif de ce danger qu'il lui a trouvé un nom, et je me propose de le garder en lui rendant le sens purement métaphysique où il trouve sa pleine vérité. Dans un univers créé, tel qu'est le monde chrétien, il y a dépendance ontologique radicale de l'existence de tous les êtres par rapport à Dieu. Et non seulement ils ne sont à chaque instant que par lui, mais c'est à lui qu'ils doivent d'être ce qu'ils sont, puisque, comme leur existence, leur substance est un bien que Dieu crée. Mais comme leur pouvoir causal n'est qu'une suite de leur être, c'est également à Dieu qu'il faudra nécessairement rapporter leur causalité ; et l'exercice même de cette causalité, car un acte, c'est de l'être ; et l'efficace enfin de cet acte causal avec l'effet qu'elle produit, car tout ce que nous faisons, Dieu le crée[1]. Ainsi la contingence radicale de l'être fini le place en une dépendance absolue de l'Être nécessaire, à qui tout doit être principalement rapporté comme à sa source, non seulement dans l'ordre de l'existence, mais aussi de la substantialité et de la causalité. Pour qui l'oublie, c'est le péché originel qui recommence, ou, plutôt, c'est parce que le péché originel continue, qu'il est si difficile de ne pas l'oublier.

Seulement, à cette vérité fondamentale il y a une contre-partie, que certains penseurs chrétiens ont parfois tendance à oublier dans leur zèle de tout rapporter à Dieu, et qui n'est pourtant pas moins nécessaire. S'il est vrai que métaphysiquement parlant tout est par Dieu et pour Dieu, il n'est pas moins vrai que, physiquement parlant, tout ce qui est est un en soi et un pour soi. Ce que Dieu crée dépend intégralement de l'efficace créatrice, mais l'efficace créatrice, à moins d'être vaine, produit toujours quelque chose,

1. Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 66 : *Quod nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina.* Fondement de la doctrine : « Nihil enim dat esse nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam... Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse. » — *Cont. Gent.*, III, 67 : *Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus.* Fondement de la doctrine : « Omne enim operans est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi in quantum agit in virtute Dei... Omne igitur operans, operatur per virtutem Dei. » Cf. *De Potentia*, III, 7. — Le fondement scripturaire principal est Isaïe, XXVI, 12 : *Domine, dabis pacem, omnia enim opera nostra operatus es nobis*, et Jean, V, 17, cité plus loin. Il va de soi que si cette doctrine est thomiste, elle est à plus forte raison augustinienne, puisque la dépendance de la créature est un thème familier de saint Augustin. Voir, par exemple : *De Genesi ad litteram*, V, 20 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 335. Elle se retrouve chez saint Jean Chrysostome, *In Joan. Homil.*, XXXVII, 2 ; *Patr. gr.*, t. 59, col. 214, et chez saint Grégoire de Nysse, *Orat. cath.*, c. xxv ; *Patr. gr.*, t. 45, col. 65.

c'est-à-dire de l'être. Il reste vrai de dire que l'être créé est radicalement contingent ; pourtant, puisqu'il n'est ni rien, ni Dieu, il doit avoir un statut ontologique propre. L'être reçu qui lui est conféré est bien son être ; la substance qui le constitue est sa substance ; la causalité qu'il exerce et l'efficace qu'elle déploie dans cet exercice sont bien son efficace et sa causalité[1]. Il n'y a pas de milieu entre soutenir que l'acte créateur est stérile, ce qui serait absurde, et maintenir que la création est l'acte propre par lequel l'Être confère l'être, ce qui suppose qu'avec sa dépendance ontologique radicale la créature possède une existence propre et toutes les attributions qui en découlent. Le secret qui ouvre à l'esprit l'entrée de cette difficulté est d'ailleurs le même qui la fait évanouir. Ce n'est pas en dépit de sa dépendance ontologique que la créature est véritablement quelque chose, car si elle est quelque chose, c'est en vertu de cette dépendance même. *In eo vivimus, et movemur, et sumus*[2]; c'est-à-dire, ce n'est qu'en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être, mais, en lui, nous les avons.

Le sentiment très vif de ce double aspect du problème s'est fait jour d'assez bonne heure dans l'histoire de la pensée chrétienne. Saint Augustin, de qui on ne l'attendrait peut-être pas, s'est exprimé sur ce point avec toute la netteté désirable. Le gouvernement divin ne consiste pas plus pour lui que pour saint Thomas à se substituer aux choses, à agir pour elles et à produire pour elles. Tout au contraire, puisque l'être des choses n'est pas l'être de Dieu, Dieu gouverne toujours les choses de telle manière que ce soient bien elles qui accomplissent leurs propres opérations[3]. Tout se passe comme s'il créait continuellement des centres originaux d'activité et d'efficace, dont la perfection naturelle se développe en opérations qui découlent et dépendent réellement d'elle et doivent par conséquent lui être rapportées comme à leur cause. Chez

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 69. *Sum. theol.*, I, 115, 1. *De Potentia*, III, 7.

2. Saint PAUL, dans *Act. Apost.*, XVII, 28.

3. Il est intéressant d'observer que, comme saint Augustin lui-même l'a clairement aperçu, la contingence radicale de l'être créé, en même temps qu'elle le place dans une dépendance absolue de Dieu, lui confère une indépendance relative. Car du fait que le créé n'est pas Dieu, et qu'il n'est pas rien, il est quelque chose, c'est-à-dire un être à qui son être est attribuable, et par conséquent une cause à qui sa causalité est attribuable : « Haec autem facit atque agit unus verus Deus ; sed sicut Deus, id est ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens coelum et terram praesente potentia, non indigente natura. *Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat.* Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse. » Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VII, 30 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 220.

saint Thomas d'Aquin, cet aspect de la pensée chrétienne se déploie avec une ampleur magnifique, parce que le centre métaphysique d'où il apparaît avec évidence y est toujours ramené sous nos yeux. Comment, demande-t-on, un univers créé pourrait-il être peuplé de causes efficaces ? Comment, répond saint Thomas, un univers créé pourrait-il être peuplé d'autres choses que de causes efficaces ? Puisqu'il est créé, cet univers est né sous le signe de la fécondité même et il faut bien qu'ici encore l'effet soit un analogue de sa cause. Chacun sent l'intime contradiction d'une fécondité suprême engendrant de la stérilité ; mais cette contradiction, on peut faire mieux que la sentir, on peut la voir. Car créer de l'être, c'est créer des *actus essendi*, et puisque nous savons désormais que les efficaces causales s'enracinent à titre d'actes seconds dans l'acte premier de l'existence, il faut bien que les créatures, du fait même qu'elles sont, soient douées d'efficace[1]. D'un mot, de même que l'être créé est un analogue de l'être divin, la causalité créée est un analogue de la causalité créatrice ; être cause, c'est exercer une participation finie à la fécondité infinie de l'acte créateur[2].

Jusqu'ici, tous les philosophes chrétiens du moyen âge sont d'accord, et ils sont tous d'accord avec les Pères de l'Église. A quel point le monde ainsi conçu diffère du monde grec, il est sans doute superflu d'y insister. Entre l'univers de Platon ou d'Aristote et celui du Christianisme, l'idée judéo-chrétienne de l'Être, avec l'idée de création qui en découle, introduit une différence fondamentale. Intégralement dépendant de Dieu dans son existence même, le monde chrétien se trouve du même coup limité et fondé. Perdant son indépendance dans l'ordre de l'existence, il y gagne de participer à la ressemblance de l'Être et de s'appuyer sur lui ; il en dépend, mais il s'y fonde et sa causalité s'y fonde avec lui. La question n'est donc pas de savoir ce que Dieu fait dans ce que la créature est et fait, car il fait tout ce que la créature fait et tout ce qu'elle est, sauf le mal, qui précisément n'est pas. La vraie question débattue entre philosophes chrétiens est de savoir jusqu'où s'étendent la causalité et l'efficace concédées par Dieu aux créatures

1. Voir chap. V, p. 98.
2. « Patet etiam quod, si res naturalis producet proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat. Quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent. » Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 70. On verra plus loin jusqu'où s'étendent les conséquences de ce principe.

en général et à l'homme en particulier. Il semble que, dans la discussion de ce problème, les différentes nuances du sentiment religieux se soient comme reflétées sur la métaphysique chrétienne. C'est pourquoi la notion de la gloire de Dieu a une histoire dont, une fois de plus, les deux points critiques coïncident avec les doctrines de saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Immédiatement fixés, les principes n'ont pas d'histoire ; mais le sentiment de la gloire de Dieu en a une, et tant qu'il en aura une il y aura une histoire de son idée. La raconter dans ses détails serait un récit coextensif à l'histoire de la philosophie chrétienne même, mais on peut du moins essayer de déterminer les deux pôles entre lesquels elle n'a cessé et ne cessera peut-être jamais d'osciller.

Considérée dans son inspiration profonde et jusque dans les détails de sa structure technique, toute la doctrine de saint Augustin est dominée par un fait : l'expérience religieuse de sa propre conversion. En ce sens, j'ai cru pouvoir écrire ailleurs et je pense qu'il reste vrai de dire que sa philosophie est essentiellement une « métaphysique de la conversion »[1]. La difficulté, pour Augustin, fut toujours d'amener à leur point de coïncidence sa métaphysique de la conversion et la métaphysique de l'Exode. Car il se réclamait de l'une et de l'autre ; il savait, il sentait même qu'elles n'en font qu'une, mais il est beaucoup plus facile de faire place à la conversion en partant de l'Exode que de rejoindre l'Exode en partant de la conversion. C'est l'effort d'Augustin pour tenter cette opération difficile qui donne leur sens et leur prix aux trois derniers livres des *Confessions*. Longtemps négligés aux dépens de ceux qui les précèdent et considérés parfois comme un appendice presque superflu, ils gagnent sans cesse en valeur et en beauté à mesure que les siècles passent. Comme l'Enfer de Dante, le récit des erreurs de jeunesse d'Augustin restera la partie populaire de son œuvre ; mais c'est le Paradis qui est le joyau de la *Divine Comédie*, et, comme il est arrivé pour le poème dantesque, c'est dans la conclusion des *Confessions* que les splendeurs se sont accumulées. « Est-ce donc, Seigneur, à qui l'éternité appartient, que tu ignores ce que je te dis, ou que tu vois dans le temps ce qui se passe dans le temps ? Pourquoi donc te raconter tant d'histoires ? Ce n'est certes pas pour te les apprendre, mais pour élever vers toi mon

1. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 299. Voir les justes remarques de M. J. Maritain, *La sagesse augustinienne*, dans *Mélanges augustiniens*, Paris, M. Rivière, 1931, p. 396-397. Il va de soi qu'il s'agit de la *Métaphysique* de saint Augustin, car il en a une, et non de la sagesse dont elle fait partie, auquel cas l'expression serait, en effet, impropre.

cœur et celui de ceux qui les lisent, afin que nous disions tous : *magnus Dominus et laudabilis valde*[1] ». Voilà donc, clairement formulé, le thème fondamental de la gloire de Dieu, que saint Augustin va justifier immédiatement par un appel à l'idée de création et à la métaphysique de l'être. C'est parce que Dieu est beau que les choses sont belles ; parce qu'il est bon, qu'elles sont bonnes ; parce qu'il Est, qu'elles sont[2]. Mais, d'autre part, la conversion de saint Augustin, c'est la découverte de l'impuissance radicale de la créature en tant qu'elle prétend se suffire, constatation d'une vérité absolue sur le terrain où elle s'est produite, car c'est dans l'ordre surnaturel qu'il l'a faite, et là, la volonté ne peut rien sans la grâce ; mais aussi, constatation qui tend sans cesse chez lui à refluer de l'ordre théologique sur l'ordre métaphysique et à diminuer la nature, en tant que nature, au profit de la surnature. Pour lui, confesser Dieu, c'est assurément confesser la grandeur de Dieu et la merveilleuse beauté de ses œuvres où elle éclate ; on pourrait faire un livre avec les pages où saint Augustin chante les louanges de la création, et même, comme on l'a vu, de la création déchue ; pourtant, on peut sentir en même temps chez lui une sorte de réticence métaphysique et comme une hésitation à poser la nature dans une perfection telle qu'elle semble se suffire. La dépendance surnaturelle des êtres dans l'ordre de la grâce et leur dépendance naturelle dans l'ordre de l'existence tendent à se prolonger chez lui par une stricte limitation de leur efficace. Par là, saint Augustin est bien l'ancêtre légitime de tous ces philosophes chrétiens qui s'attachent à déceler dans la nature les vides que Dieu seul peut combler et dont la présence en nous atteste le besoin que nous avons de lui. Moins nous nous suffirons, plus il sera nécessaire ; notre misère célèbre sa gloire aussi éloquemment que notre grandeur, et de manière plus persuasive même, car notre grandeur nous suggère de nous suffire, au lieu que notre

1. Saint AUGUSTIN, *Confess.*, XI, 1, début. Le texte cité par Augustin se trouve dans le Ps. XCV, 4.

2. Toute la doctrine de la contingence et de la mutabilité des choses est rappelée dans ce texte si plein : « Ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint ; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quicquam quod ante non erat : quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint : « ideo sumus, quia facta sumus ; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis ». Et vox dicentium est ipsa evidentia (*scil.* il suffit de les regarder pour les entendre le dire). Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es : pulchra enim sunt ; qui bonus es : bona sunt enim ; qui es : sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt. Scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est. » Saint AUGUSTIN, *Confess.*, XI, 4, 6.

misère nous presse de le chercher. C'est d'ailleurs ce que l'on voit clairement, pour peu que l'on examine trois questions, qu'avec une sûreté de jugement infaillible saint Thomas a choisies comme les points critiques du problème : la causalité dans l'ordre physique, ou doctrine des raisons séminales ; la causalité dans l'ordre de la connaissance, ou doctrine de la vérité ; la causalité dans l'ordre moral, ou doctrine de la vertu[1].

Lorsque saint Augustin cherche à se représenter l'univers dans sa dépendance de l'action créatrice, la formule qui lui revient naturellement à l'esprit est celle de l'*Ecclésiastique* (XVIII, 1) : *qui manet in aeternum creavit omnia simul.* Dans sa pensée, l'œuvre de création fut un *fiat* instantané, ce qui ne signifie pas seulement que les six jours dont parle le récit de la *Genèse* sont une allégorie et se réduisent en fait à un instant, mais aussi qu'à partir de cet instant l'œuvre de création est réellement achevée. Le repos du septième jour dure encore. Tout ce qui nous semble se produire de nouveau, naître, croître et se développer, soit dans le règne inorganique, soit dans celui des êtres organisés, était déjà là dès le premier moment de la création. Pour soutenir le contraire, il faudrait admettre ou bien que Dieu crée à chaque instant une infinité d'effets nouveaux, auquel cas il ne serait plus vrai de dire qu'il a tout créé simultanément, ou bien que ce sont les causes secondes qui leur donnent l'être, auquel cas on se condamne à l'absurdité d'admettre des causes créées qui soient en même temps créatrices. Pour sortir d'embarras, Augustin fait appel à la vieille doctrine stoïcienne des *raisons séminales*, qu'il rattache d'ailleurs étroitement à la notion chrétienne de création. En dehors des êtres que Dieu a créés sous leur forme achevée, il a créé les germes de tous les êtres à venir, en même temps que les lois numériques qui présideront à leur développement au cours des temps : « Comme les mères sont grosses de leurs petits, le monde lui-même est gros des causes de tout ce qui doit naître, de sorte que les événements n'y sont créés que par l'Essence suprême, où rien ne naît ni ne

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, XI, I, Resp. « Respondeo dicendum quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur : scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum ». La connexion des trois problèmes dans l'histoire de la philosophie chrétienne est donc un fait historiquement établi. Même liaison des trois questions dans un autre texte de saint Thomas : « Respondeo dicendum quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum. » *De virtutibus in communi*, VIII, Resp. En d'autres termes, il s'agit dans les trois cas du problème fondamental de l'efficace des causes secondes et de leur rapport à Dieu. — Cf. *De potentia*, III, 8, Resp.

meurt, ne commence ni ne cesse d'exister »[1]. Ces derniers mots nous révèlent d'ailleurs la préoccupation secrète d'Augustin. Ce qu'il s'agit pour lui de mettre en évidence, c'est que Dieu seul crée et qu'admettre la production d'un effet réellement nouveau par une cause seconde équivaudrait à transformer cette cause en une cause créatrice. En réalité, les causes secondes ne font rien, sauf éveiller ou exciter les virtualités latentes que Dieu a déposées dans la matière en la créant. Chaque fois qu'un être naît sous nos yeux, c'est le fait même de la création qui éclate dans toute son évidence : *creationem rerum visibilium Deus interius operatur*. Les parents qui engendrent ne sont rien, mais Dieu est, et c'est lui qui crée l'enfant ; la mère qui porte l'enfant dans son sein n'est rien, mais Dieu est, et c'est lui qui donne à l'enfant la croissance[2]. Ainsi, même dans l'ordre purement physique, le manque d'efficace de la nature marque une sorte de vide que l'efficace divine vient remplir ;

1. Saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, III, 9, 16 ; *Patr. lat.*, t. 42, col. 877-878. Cf. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, art. 15. — MALEBRANCHE, *Entretiens métaphysiques*, XI, 1-2.

La doctrine des raisons séminales se retrouve au moyen âge chez saint Bonaventure, qui eut le sentiment très vif du rapport intime de cette doctrine avec l'esprit général de l'augustinisme. On voit très nettement dès le début du texte suivant qu'il s'agit pour lui d'expliquer comment une causalité des causes secondes est concevable sans leur attribuer une efficace créatrice qui n'appartient qu'à Dieu : « Supponamus nunc quod natura aliquid agat, *et illud non agit de nihilo*, et cum agat in materiam, oportet quod producat formam. Et cum materia non sit pars formae, nec forma fiat pars materiae, necesse est aliquo modo formas esse in materia antequam producantur ; et substantia materiae est praegnans omnibus : ergo rationes seminales omnium formarum sunt in ipsa. » Saint BONAVENTURE, *In IV Sent.*, 43, 1, 4, Concl. ; édit. Quaracchi, t. IV, p. 888. Même préoccupation dans ce texte : « Solus igitur ille potest seminales illas rationes facere, qui potest creare ; quoniam ipsae non sunt ex aliis, sed ex nihilo, et ex ipsis fiunt omnia quae naturaliter producuntur. Igitur nec pater est creator filii, nec agricola segetum ; quia licet pater operetur interius, sicut natura, tamen operatur exterius, et circa aliquid et ex aliquo, non ex nihilo, licet non operetur adeo exterius, sicut agricola. » *In II Sent.*, 7, dub. 3 ; t. II, p. 207. Voir : *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 280 et suiv., particulièrement p. 290, note 2, pour les textes de saint Augustin. — La doctrine sera véhémentement maintenue par Jean Peckam contre saint Thomas : *Chartular. Univers. Parisiensis*, t. I, p. 186. Pourtant cette maîtresse pièce de l'augustinisme sera abandonnée par l'école franciscaine elle-même, sans doute sous l'influence de la critique thomiste. La doctrine apparaît en pleine décomposition chez P.-J. OLIVI, *In II Sent.*, qu. 31, Resp. ; édit. Quaracchi, 1922, t. I, p. 515-551. Dès la fin du XIIIe siècle, elle est abandonnée par Richard de Middleton, comme elle l'avait été déjà par saint Thomas d'Aquin ; voir : E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 197-199, et les textes cités dans D. E. SHARP, *Franciscan philosophy at Oxford in the XIII century*, Oxford University Press, 1930, p. 223. Duns Scot ne fait que suivre le mouvement en l'abandonnant à son tour ; bien que sa conception de la matière soit celle d'une puissance positive, il refuse d'y introduire des raisons séminales ; voir : DUNS SCOTUS, *Opus Oxoniense*, II, 18, qu. unica ; édit. Quaracchi, t. II, p. 601-612. Cf. D. E. SHARP, *op. cit.*, p. 295-297.

2. S. AUGUSTIN, *De Gen. ad. litt.*, IX, 15, 26-27, *Patr. lat.*, t. 34, c. 403-404. *De Trinitate*, III, 8, 14 ; t. 42, c. 876-877.

à la parole de l'*Ecclésiastique* répond celle de saint Jean (V, 17) : *Pater meus usque adeo operatur, et ego operor.* Tout ce qui semble se produire de nouveau l'atteste ; il suffit d'ouvrir les yeux pour le constater.

Si l'on passe de la nature en général à l'homme, et dans l'homme à ce qu'il y a de proprement humain : la raison, la même conclusion s'impose. L'œuvre propre de la raison, c'est le jugement vrai. Il y a vérité dans la pensée chaque fois qu'au lieu de constater empiriquement ce qui est, nous jugeons ce qui est par rapport à ce qui doit être. En un sens, il est exact de dire que le vrai, c'est ce qui est, mais ce qui est, ce n'est pas l'apparence changeante des choses, c'est leur norme, leur règle c'est-à-dire l'idée divine à laquelle elles participent et qu'elles s'efforcent d'imiter. Ou bien donc nos jugements s'appuieront d'une manière immédiate à l'idée divine, et nous serons en possession de la règle de vérité ; ou bien ils ne dépendront que de notre intellect lui-même, et tout jugement vrai nous demeurera impossible. Or, c'est un fait que nous portons des jugements vrais. La définition de la plus simple des figures géométriques, celle même de l'unité arithmétique, sont riches d'éléments qui ne peuvent nous être fournis par l'expérience ni par notre pensée. Le mathématicien ne dit pas ce que les cercles sont, ou ce que sont les unités sensibles, car ce ne sont ni de vrais cercles ni de vraies unités, mais il se décide ce qu'un cercle et une unité doivent être pour satisfaire à leurs définitions. Ces définitions transcendent donc toute expérience humaine généralement possible. Alors que ce qui nous est donné, et que notre pensée même à qui cela est donné, se tient dans l'ordre du contingent, du muable et du temporaire, la vérité se tient naturellement sur le plan du nécessaire, de l'immuable et de l'éternel. Comment d'ailleurs en serait-il autrement, puisqu'elle implique référence à l'idée divine[1] ? C'est pourquoi, dans la doctrine de saint Augustin, tout

1. C'est d'ailleurs pourquoi, chez saint Augustin, la découverte de la source de la vérité équivaut à une preuve de l'existence de Dieu : *De libero arbitrio*, II, 12, 34 *Patr. lat.*, t. 32, col. 1259-1260, et II, 14, 38, col. 1261-1262. Sur l'ensemble de la doctrine, voir *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 103-137. — Les grands augustiniens du moyen âge ont fortement mis en relief le lien de cette épistémologie à la métaphysique de l'être : « Unde cum res habeant esse in mente, in proprio genere (en elles-mêmes) et in aeterna arte (dans les idées divines), non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, *quia utrobique sunt mutabiles*, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna. » Saint Bonaventure, *De scientia Christi*, IV, Concl. ; édit. Quaracchi, t. V, p. 23. C'est pourquoi, en fin de compte, nous ne connaissons le contingent que par une illumination de l'être nécessaire : « non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu

jugement vrai suppose une illumination naturelle de la pensée par Dieu. Un intellect créé de rien peut beaucoup moins donner l'être à du nécessaire, c'est-à-dire à de l'être véritable, que la mère ne peut enfanter le corps périssable de son enfant. C'est Dieu qui féconde notre pensée par son Verbe ; il n'en est pas seulement le maître intérieur, comme une voix qui lui parlerait à l'oreille, mais une lumière qui la fait voir ; plus encore, une nourriture en elle, comme le pain dans la bouche ; plus encore, la semence vivante qui pénètre le sein de la pensée, l'épouse et la féconde pour lui faire concevoir la vérité : *Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*[1]. Mais cette étreinte fécondante de l'âme par Dieu fait plus que d'y engendrer la vérité, elle y engendre encore la vertu : *cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus*[2]. Examinons brièvement ce dernier point.

Rien n'est plus aisé que de l'éclaircir, car c'est le même que celui qui précède. Toutes les vertus sont des habitudes stables de bien agir et, comme telles, elles se fondent sur des jugements vrais de la raison. Or, ces jugements sont de même nature, qu'ils portent sur ce que les choses doivent être ou sur ce que les hommes doivent faire. Lorsque je dis que le meilleur est préférable au bien, que tout acte humain doit respecter l'ordre, que la volonté doit faire

entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti ; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. » *Itinerarium*, III, 3 ; édit. minor, p. 317. Cf. p. 319 : « Hujusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, *quia est contingens...* » — Chez les successeurs de saint Bonaventure, la doctrine développe ses conséquences dans un sens qui, si on le suivait jusqu'au bout, conduirait à l'idéalisme ; puisque c'est sur Dieu que se fonde la vérité, il n'est même pas nécessaire que les choses existent pour en connaître la vérité ; il suffit d'atteindre leurs Idées : Matt. d'Aquasparta, *Quaest. disp. de Cognitione*, qu. 1, Resp. ; édit. Quaracchi, 1903, p. 232-233. La doctrine de la contingence de l'être est utilisée comme fondement de l'illumination, dans les termes mêmes de l'*Itinerarium*, à la question suivante : II, Resp., p. 256-257. Il s'agit donc de savoir, pour ces philosophes, si les attributs de la vérité, qui sont ceux de l'Être même, peuvent être trouvés dans ce qui n'est pas l'Être ; c'est parce qu'ils concluent négativement qu'ils requièrent une illumination spéciale de l'âme par Dieu dans la connaissance vraie. Le point d'aboutissement de l'augustinisme, lorsqu'on fait violence à la pensée de saint Augustin lui-même sous prétexte de lui faire rendre ses plus extrêmes conséquences, c'est la vision en Dieu de Malebranche. Selon ce philosophe, non seulement nous ne saurions produire notre vérité, mais nous ne saurions même produire nos idées, parce que tirer le général du particulier, ce serait le créer. Or, Dieu seul possède l'efficace causale, parce que lui seul est l'Être ; la justification ultime de la vision en Dieu, c'est qu'« il est bon que les hommes sachent très distinctement comment ils ne peuvent rien sans Dieu ». Malebranche, *De la recherche de la vérité*, liv. III, 2e partie, chap. VI.

1. Saint Augustin, *Confess.*, I, 13, 21.
2. Saint Augustin, *De civit. Dei*, X, 3, 2.

régner la justice autant qu'il est en elle, je profère des vérités aussi nécessaires que la définition du cercle ou celle de l'unité. Ces nécessités éternelles et immuables, comment les tirerais-je soit des choses, soit de mon esprit, qui sont ici comme ailleurs du muable et du contingent ? En réalité, il faut que je reçoive de l'étreinte divine les semences des vertus comme je reçois celles des sciences. Dieu ne m'illumine pas seulement de la lumière des nombres, il m'éclaire encore de la lumière de la sagesse, si bien que ma vie morale, comme ma connaissance scientifique, atteste sa présence intime en moi, au fond de cette mémoire métaphysique sur l'importance de laquelle nous aurons plus tard à revenir[1]. Dieu m'entoure donc de tous côtés ; il me pénètre de toutes parts ; il m'est plus intérieur que ne l'est le plus intime de mon être ; il est en moi comme la seule raison suffisante de tout ce que je fais et que je ne suis pas ; chacun de mes vides atteste sa plénitude et ma misère porte témoignage à sa gloire non moins éloquemment que ma grandeur. Sentiment profond, perdurable et sans doute coéternel à la pensée chrétienne même, sentiment vrai aussi, et nécessaire, lorsqu'il s'exprime dans l'ordre de la grâce. Mais est-il nécessaire dans l'ordre de la nature ? C'est ce qu'une autre expression du sentiment de la gloire de Dieu nous invite à examiner.

Ce qu'il importe de noter avant tout dans la critique thomiste des trois thèses qui viennent d'être exposées, c'est que, bien qu'elles développent leurs conséquences sur des terrains différents, saint Thomas estime qu'elles reviennent au même, parce qu'il les juge au nom d'une certaine conception de la causalité naturelle et qu'elles lui semblent, en outre, inconciliables avec les justes exigences de la gloire de Dieu. Certes, la doctrine des raisons séminales sauvegarde jalousement les droits de l'efficace divine, puisque tout est déjà réalisé et que les causes secondes n'ont que peu à faire ; d'autre part, il est vrai que l'illumination divine offre le même avantage, puisque c'est de Dieu que découlent alors vers les êtres raisonnables la vérité et la vertu ; mais les deux thèses présentent le même inconvénient, car soit que tout soit déjà fait à l'intérieur de la nature, soit que tout soit fait pour elle du dehors, la nature elle-même ne fait rien. Or, dans un univers créé tel que l'univers chrétien, il est inconcevable que les êtres ne soient pas

1. Saint AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, II, 10, 29 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1256. — Saint Bonaventure a particulièrement développé cet exemplarisme moral, en se réclamant de Plotin et de Philon, dans *Collationes in Hexaemeron*, VI, 6-10 ; édit. Quaracchi, t. V, p. 361-362. On notera dans l'article 10 comment ces « lumières des vertus » descendent de notre faculté de connaître dans notre faculté d'agir.

de véritables êtres et par conséquent que les causes ne soient pas de véritables causes. La libéralité et la bonté de Dieu sont telles qu'elles donnent aux choses non seulement l'existence, mais aussi la causalité qui en découle : *prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint*[1]. C'est en partant de ce principe que saint Thomas va successivement redresser les trois thèses augustiniennes des raisons séminales, de l'illumination de la vérité et de celle des vertus.

Admettre les raisons séminales, c'est soutenir que les formes des êtres à venir sont déjà latentes dans la matière. En réalité, elles n'y sont pas déjà réalisées, pas plus que la matière ne les reçoit toutes faites du dehors. Elles y sont, comme dit Aristote, en puissance, c'est-à-dire que la matière peut les recevoir. Pour qu'elle les reçoive, il faut qu'une cause seconde, qui est un être en acte, fasse passer quelque chose de son actualité dans la puissance de la matière. Rejoignant en ce point la notion de causalité telle que nous l'avons précédemment définie, nous voyons que l'efficace des causes secondes est en elles comme une participation de la causalité divine. Assurément, elles ne créent pas, mais elles causent ; substances elles-mêmes, elles engendrent, sinon de l'être, du moins de la substantialité[2].

1. « Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes, solis causis primis attribuit ; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur ; dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit... ; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens. » Saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, XI, 1, Resp.

Les thèses critiquées par saint Thomas dans cet article peuvent se distribuer ainsi :

I. Extrinsécisme radical (Avicenne)	Formes naturelles : *Dator formarum.* Sciences naturelles : *Dator formarum.* Vertus naturelles : *Dator formarum.*
II. Intrinsécisme radical (Anaxagore)	Formes naturelles : *raisons séminales.* Sciences naturelles : *idées innées.* Vertus naturelles : *vertus innées.*

Des trois thèses que nous avons résumées d'après saint Augustin, celle des raisons séminales relèverait donc de l'intrinsecisme, les deux autres de l'extrinsécisme. Mais il faut ajouter que même les raisons séminales peuvent rentrer dans l'extrincésime chez saint Augustin, puisque si tout est dans la nature, c'est que tout lui a été donné d'un seul coup par Dieu. Raison de plus pour dire que l'une et l'autre thèse « in idem quasi inconveniens redit ». — Sur la manière dont la critique thomiste de saint Augustin se coordonne à celle d'Avicenne, voir : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Arch. d'hist. doctr. et littéraire du moyen âge*, t. I (1926), p. 5-127.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 115, 2, Resp. — Cet article est un exemple typique de la manière dont saint Thomas s'approprie la terminologie de saint Augustin tout en en modifiant le sens. Il y soutient, en effet, qu'il y a des raisons séminales dans

Par une application naturelle du même principe, saint Thomas altère l'économie de l'illumination augustinienne et lui confère une nouvelle signification. La thèse fondamentale de l'illumination demeure intacte. Dans le thomisme, aussi bien que dans l'augustinisme, nous ne connaissons la vérité que dans les idées divines et à la lumière dont le Verbe nous éclaire, mais il ne nous éclaire pas de la même manière dans l'une et l'autre doctrine. Selon saint Thomas, l'illumination consiste précisément dans le don fait par Dieu à l'homme en le créant de ce dont la négation fait le fonds même de la noétique augustinienne : un intellect suffisant à produire sa vérité. A partir de saint Thomas d'Aquin, nous sommes en possession d'une lumière naturelle, celle de l'intellect agent, qui n'est ni la pensée de saint Augustin, ni l'intellect agent d'Aristote. Comme l'intellect aristotélicien, elle est capable, au contact de l'expérience sensible, d'engendrer les principes premiers à l'aide desquels elle construira progressivement ensuite le système des sciences ; mais comme la pensée augustinienne, c'est parce qu'elle est une participation de la Vérité qu'elle est capable d'engendrer ses vérités. Au lieu de tomber d'en haut sur un intellect qui en serait naturellement dépourvu, la lumière de la vérité s'est en quelque sorte incorporée à lui, ou plutôt il est devenu cette lumière de vérité elle-même, selon un mode analogique et à titre de participation[1]. Et ce qui est vrai des vérités est également vrai

la matière et il va jusqu'à le soutenir au nom de l'autorité de saint Augustin (*loc. cit.*, sed contra). En réalité, il élimine une doctrine de saint Augustin au nom de saint Augustin, car si l'on examine de près ce qu'il en dit, on verra que rien n'y affirme la création *tota simul* de saint Augustin. Il croit, ou feint de croire, que ces *rationes seminales* ne sont pas chez saint Augustin des « inchoationes formarum » (*De Veritate*, V, 9, ad 8m) ; peut-être le croit-il, parce qu'il interprète les *elementa* de saint Augustin au sens aristotélicien : l'air, l'eau, le feu et la terre. Mais justement les *elementa* augustiniens sont autre chose que de l'eau, par exemple, au sens aristotélicien du mot. L'eau de saint Augustin n'est pas que du froid et de l'humide ; elle est, en outre, chargée des *primordia seminum*, avec les lois numériques internes qui développeront leurs puissances latentes au cours du temps. Ce sont donc des *insitae rationes, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi* (voir *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 261-264) ; on ne dirait pas que Dieu *sparsit elementa*. En réalité, les augustiniens du XIIIe siècle ne se sont pas mépris sur le sens de la doctrine, et c'est bien elle que saint Thomas atteint, bien qu'il évite alors soigneusement de nommer Augustin, dans le *De Veritate*, XI, 1, Resp. « Quidam vero e contrario... » La seule différence est qu'un augustinien refuserait d'admettre que les formes soient déjà en acte dans la matière ; il dirait, avec R. Bacon, qu'elles sont *in potentia activa materiae*, ou, avec saint Bonaventure, qu'elles y sont comme la rose dans le bouton. C'est justement la notion de *potentia activa materiae* entendue en ce sens que saint Thomas élimine, car il ne garde qu'une puissance passive de la matière ; mais il rend par là même impossibles les raisons séminales au sens où les entend saint Augustin.

1. C'est, en effet, à cette participation à la lumière divine par la possession d'un intellect agent que se réduit chez saint Thomas la doctrine de l'illumination : « Alio

des vertus. Elles sont innées en nous en ce sens que nous sommes aptes à les acquérir ; elles nous viennent de Dieu, en ce sens que nous les acquérons grâce à la mise en œuvre des principes de la raison pratique, qui n'est elle-même qu'une participation de la lumière divine[1]. Dans les deux cas, nous atteignons les idées de Dieu par l'entremise d'un intellect qui est lui-même une ressemblance participée de la lumière incréée en qui les Idées sont contenues, et c'est en ce sens qu'à la question posée par l'homme : *Quis ostendit nobis bona?* le Psalmiste répond : *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine;* comme s'il voulait dire : c'est par

modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio : sicut si dicamus quod *in* sole videntur ea quae videntur *per* solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae ». Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 84, 5, Resp. — Cette interprétation de saint Augustin, qui était en réalité la création d'une doctrine de l'illumination toute nouvelle, sera rejetée par les augustiniens du XIII[e] siècle. Elle est directement visée par Matthieu d'Aquasparta, *Quaest. disput. de cognitione*, qu. 2, Resp. ; édit. Quaracchi, p. 251 : « Hanc positionem... ». C'est elle encore qui est attaquée par Roger Marston, *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam;* Quaracchi, 1883, p. 205. Il est certain qu'en ayant l'air, par un concordisme systémastique, de vouloir dire la même chose que saint Augustin et en se réclamant de son autorité, saint Thomas ne pouvait qu'exaspérer les augustiniens. D'où les invectives de R. Marston : « Patet igitur, quod dicentes omnia videri in lumine aeterno, quia videntur a lumine ab ipso derivato, doctrinam Augustini pervertunt, truncatas ejus auctoritates ad proprium sensum non sine sancti injuria convertentes, antecedentibus et consequentibus praetermissis, in quibus Sancti intentio plenius in hac materia elucescit » *(loc. cit)*. Il est clair que c'est le texte de la Somme cité au début de cette note que vise R. Marston, comme on peut le voir par le résumé qu'il en donne : « et, ut dicunt, ideo vult Augustinus, nos omnia videre in prima veritate, quia videmus in luce ab eadem veritate derivata, in naturali videlicet lumine mentis nostrae, quod est pars animae, sicut dicimur omnia videre in sole, quia videmus in lumine a sole derivato » (*op. cit.*, p. 203). — Jean Peckam, bien entendu, est contre saint Thomas (voir *Quaest. disputata*, 1[a] obj. et ad 1[m] ; *op. cit.*, p. 179 et p. 181). Mais lorsqu'on arrive à P.-J. Olivi, la doctrine de l'illumination spéciale est aussi pleinement en décomposition que celle des raisons séminales. Olivi dit qu'il s'y rallie, mais avoue qu'il ne sait pas bien pourquoi : *In II Sent.* ; édit. B. Jansen, Quaracchi, 1926, t. III, p. 500-517 ; particulièrement : « Ista, quia plene exponere nescio, idcirco solum tanquam cavenda propono, quia licet praedicta positio in se sit solemnis et sana (*scil.* s. Augustini), istis tamen non diligenter observatis posset esse valde periculosa. Et ideo praedictam positionem secundum se teneo, quia virorum valde solemnium est. Praedictorum tamen expositionem eorum sapientiae derelinquo. Quia tamen altera opinio (*scil.* s. Thomae Aquinatis) etiam magnorum est, ideo ad argumenta utriusque partis respondeo » (*op. cit.*, p. 512-513). On peut dire qu'à partir de cette date, après avoir survécu plus ou moins péniblement, l'illumination augustinienne ne retrouvera sa vitalité qu'au XVII[e] siècle, chez Malebranche ; mais ce nouvel avatar ne sera pas pour elle sans dangers. La doctrine est expressément condamnée dès le début du XIV[e] siècle par Duns Scot, *Opus Oxoniense;* édit. Quaracchi, t. 3, n. 416-421, p. 376-379. On peut voir, n. 422-423 (p. 379-381), que Duns Scot est aussi habile que saint Thomas à se concilier les textes de saint Augustin; en réalité, il est entièrement d'accord avec saint Thomas sur le fond de la question.

1. Saint Thomas d'Aquin, *De virtutibus in communi*, VIII, Resp.

l'empreinte même de la lumière divine en nous que nous connaissons tout[1].

Que Dieu semble reculer loin du monde et de l'homme dans le thomisme ! Les Augustiniens du XIIIe siècle en ont eu le sentiment et c'est ce qui explique leurs réactions parfois un peu vives contre la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Pourtant, il n'est rien de ce que fait le Dieu de saint Augustin que le Dieu de saint Thomas ne fasse ; il n'est rien de ce que la créature augustinienne ne peut faire sans Dieu que la créature thomiste puisse faire sans Dieu. Dans les deux doctrines, Dieu fait tout et les créatures font ce qu'elles font ; la différence, c'est que le Dieu thomiste s'est montré plus généreux que celui de saint Augustin. Disons plutôt, puisque c'est le même, que si grande soit-elle dans l'augustinisme, la libéralité de Dieu à l'égard du monde est plus grande encore dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Il a créé un intellect à qui rien ne manque de ce qui lui est nécessaire, et particulièrement de ce qui est requis pour l'exercice de sa fonction propre : connaître la vérité[2].

Réduite à l'essentiel, et sans tenir compte des raisons psychologiques qui peuvent l'éclairer dans une certaine mesure[3], la différence des deux doctrines s'explique simplement. Elles sont deux expressions différentes du même sentiment de la gloire de Dieu. Car c'est le même. Pour saint Augustin comme pour saint Thomas : *coeli enarrant gloriam Dei*, et les cieux racontent la gloire de Dieu parce qu'ils en portent la ressemblance ; seulement, avec saint Thomas, la notion de ressemblance divine va pénétrer pour la première fois jusqu'au sein de la nature, dépasser l'ordre, le nombre et la beauté, atteindre et imprégner sa structure physique même et s'annexer jusqu'à l'efficace de la causalité. Il ne se peut pas que l'œuvre du Tout-Puissant soit un monde inerte, car l'œuvre

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 84, 5, Resp.

2. Les Augustiniens ont bien senti la force de l'objection. La nature ne manque jamais du nécessaire, puisque autrement elle n'existerait pas ; l'homme, créature raisonnable, doit être encore mieux pourvu que les autres en raison de sa dignité même. Comment donc un être rationnel serait-il incapable de connaître la vérité ? A l'objection ainsi formulée, Matthieu d'Aquasparta répond que c'est, au contraire, pour l'homme une grande dignité que d'être illuminé par Dieu : « Nec hoc derogat suae nobilitati, sed potius attestatur magnae dignitati » (*Quaest. disput. de cognitione*, qu. II ; édit. Quaracchi, p. 264, ad 11m). Sans doute, c'est une grande dignité que d'être aidé par Dieu à connaître, mais être créé par Dieu capable de connaître est une dignité plus grande encore.

3. Voir *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae*, Taurini-Romae, Marietti, 1931, p. 75-80.

ne rendrait plus témoignage à l'ouvrier. Plus tard, pervertissant les principes de l'Augustinisme, Malebranche voudra faire chanter la gloire de Dieu par un monde sans nature et sans efficace, dont l'impuissance radicale attestera la toute-puissance de son auteur[1] ; plus fidèle à l'esprit vrai de saint Augustin, saint Thomas va corriger sa philosophie dans le sens de ses propres principes et restaurer la création dans la plénitude de ses droits, parce que c'est à la grandeur de l'œuvre que l'on connaît celle de l'ouvrier.

Et d'abord, revenons au principe des principes. L'effet propre de la causalité créatrice, c'est le don de l'être. Au fond de tout ce que le monde a reçu de Dieu, et plus intime que tout le reste, se cache l'existence elle-même : *ipsum enim esse est communissimus effectus primus, et intimior omnibus aliis effectibus ; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus*[2]. D'autre part, puisque l'effet porte toujours la ressemblance de sa cause, les êtres sont des analogues de Dieu du seul fait qu'ils existent ; et comme c'est leur nature même que de lui ressembler, plus ils lui ressemblent, plus ils sont, et plus ils sont, plus ils lui ressemblent[3], mais pour voir jusqu'où vont les conséquences de ce principe, il faut se rendre compte du genre d'être qui convient aux choses créées. La plupart de celles qui tombent sous nos sens sont des substances concrètes, composées de matière et de forme, c'est-à-dire partiellement en puissance et partiellement en acte. En tant que telles, elles sont foncièrement bonnes, car la matière elle-même, en tant qu'elle est apte à recevoir la forme, doit être considérée comme bonne. Nous l'avons dit, et l'on en voit ici la raison ultime. C'est que si la matière n'est que de l'être en puissance, elle n'est pas bonne qu'en puissance. L'être n'appartient absolument parlant qu'à ce qui subsiste, mais le bien s'étend jusqu'aux rapports ; c'est pourquoi la matière, qui n'est qu'en vue de la forme et par rapport à elle, sans être un être en acte, est cependant un bien. C'est un effet du primat de l'être que même la simple possibilité

1. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, J. Vrin, 1926 : « La gloire de Dieu est le thème essentiel de la philosophie de Malebranche, thème héroïque qui chante la puissance infinie du créateur, thème mystique où gémit l'humilité de la créature, thème rédempteur qui sauve l'homme de son humanité », p. 17. Pour saint Thomas et Duns Scot, il faudrait dire : thème héroïque qui chante la puissance infinie du créateur, thème mystique qui se réjouit d'en contempler le vestige dans la grandeur de la créature, thème rédempteur qui sauve l'homme dans son humanité.

2. Saint Thomas d'Aquin, *De potentia*, III, 7, Resp.

3. Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 19, *Praeterea*.

d'être soit bonne[1]. Pourtant, là où il y a possibilité non réalisée, il y a manque, privation et par conséquent aussi il y a mal. Les substances concrètes dont l'univers est fait sont donc de l'être incomplet, inachevé et en devenir, et c'est parce qu'elles sont telles qu'il leur faut nécessairement agir. Elles opèrent pour se compléter avant de pouvoir opérer pour se donner. Plus elles sont incomplètes, plus les opérations qu'elles doivent accomplir sont nombreuses et diverses. De toute façon, et quel que soit leur degré sur l'échelle des êtres, il ne leur suffit pas d'être pour conquérir leur perfection. Un homme, même s'il est vicieux, est bon en tant qu'il est homme, mais il n'est pas parfaitement homme, puisqu'il souffre de cette privation des vertus nécessaires que constitue le vice. Pour Dieu, l'être suffit, car être l'Être, c'est être parfait ; mais être un être, et particulièrement un être engagé dans la potentialité de la matière, c'est rester ouvert sur des possibilités d'être qu'il faut acquérir en agissant. On peut donc dire que si l'être même des choses consiste à ressembler à Dieu, tout ce qui leur permettra de réaliser plus complètement leur être leur permettra de réaliser plus complètement leur ressemblance à Dieu ; or, les créatures ne sauraient atteindre la perfection de leur être qu'en exerçant les opérations qui leur sont propres ; elles portent donc la ressemblance divine, non seulement dans leur existence, mais jusque dans leur causalité[2].

Cette constatation nous conduit à une vue de l'univers qui ressemble du dehors à celle d'Aristote, mais qui en diffère profondément quant à sa signification intime. Chez le philosophe grec, les choses se meuvent aussi pour acquérir leur substantialité propre et imiter en cela la perfection divine des moteurs immobiles.

1. C'est pourquoi, *quodammodo*, le bien déborde l'être, mais ce n'est pas parce que le bien prime l'être ; c'est, au contraire, parce que le seul rapport à l'être est déjà *quodammodo* de l'être que c'est déjà un bien. En d'autres termes, l'être n'appartient qu'à ce qui est en acte ; ce qui n'est pas en acte n'est pas à proprement parler ; donc, à proprement parler, la simple possibilité d'être n'est pas de l'être, mais, à proprement parler, et en tant même que possibilité d'être, elle est bonne : saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 20, *Inter partes*.

2. « Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter, licet quaelibet earum bona sit in quantum est ; Deo vero simpliciter idem est esse et bonum esse simpliciter. Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem : divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem ; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est, manifestum est quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III. 20, fin.

Chez le philosophe chrétien, les choses se meuvent pour acquérir la plénitude de l'être, car porter à son point de perfection leur propre nature, c'est du même coup rapprocher de son point de perfection leur ressemblance avec Dieu : *Unumquodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem*[1]. La différence essentielle qui sépare le point de vue grec de la substantialité du point de vue chrétien de l'être rend ici l'une de ses conséquences les plus secrètes et pourtant les plus importantes. Du fait même qu'elle est une suite et un analogue de la création, la causalité chrétienne la prolonge en quelque sorte et la continue. Certes, elle n'est pas une causalité créatrice, puisque sa source est toujours de l'être reçu, mais elle est bien productrice d'être, puisque, dans la mesure où il est, tout être peut donner de l'être qu'il a reçu et le faire passer à titre d'effet dans un autre être : *causa importat influxum quemdam ad esse causati*[2]. C'est pourquoi, selon la belle parole de Denys, ce qu'il y a de plus divin au monde, c'est de devenir le coopérateur de Dieu ; parole qui fait écho à celle de saint Paul : nous sommes les aides de Dieu. Or, si nous le sommes, si nous coopérons vraiment à l'œuvre créatrice, c'est en distribuant l'être autour de nous et en enrichissant le nôtre par la fécondité de notre activité causale. Être cause, ce n'est ni ajouter à la somme de l'être créé, ce que Dieu seul peut faire, ni laisser l'être créé dans l'état où on l'a trouvé, ce qui serait ne rien faire ; mais accomplir les possibilités de l'univers, substituer partout l'actuel au virtuel, conférer à ce qui est déjà toute l'extension dont il est capable et qui lui est possible ; d'un mot, c'est servir d'instrument à l'œuvre créatrice : *Dei cooperatorem fieri*, et c'est aider l'univers du devenir qui en résulte à se réaliser : *Dei sumus adjutores*[3].

On conçoit aisément que, dans une pareille doctrine, bien loin de déroger à la gloire de Dieu en insistant sur la perfection et l'efficace des êtres, on ne fasse que la célébrer en les célébrant. Pour les philosophes chrétiens de l'époque classique, c'est toujours une imprudence que d'avilir la nature sous prétexte de célébrer Dieu. *Vilificare naturam* est en soi une erreur philosophique, car

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 21, *Praeterea.*
2. Voir chap. V, p. 89.
3. « Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei ut aliorum causa existat. Quum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit (*Coel. hier.*, c. 3) quod *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri;* secundum quod Apostolus dicit : *Dei sumus adjutores* (*I Cor.*, III, 9). » Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 21.

on ne peut concevoir une nature sans les moyens d'acquérir la perfection qui lui est propre. Mais c'est aussi faire tort à Dieu, car Dieu est l'actualité pure de l'être, et puisque c'est en les créant qu'il communiquait l'être aux créatures, il convenait qu'en leur communiquant la ressemblance de son être il leur communiquât la ressemblance de sa causalité[1]. Mais puisqu'il est l'Être, Dieu est aussi la Cause parfaite; il faut donc que les choses qu'il a créées participent à sa perfection, de sorte que toute injustice envers leur perfection est une injustice envers la perfection de sa puissance : *detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis*. Un univers sans causalité véritable, ou dont la causalité ne rendrait pas son plein effet, serait un univers indigne de Dieu[2]. Enfin, puisque Dieu est le bien suprême, il doit avoir tout fait pour le mieux. Or, il est meilleur que le bien qu'il attribue à chaque être puisse se répandre et devenir le bien commun de tous. Mais pour que le bien de l'un devienne le bien des autres, il faut qu'il se communique, et il ne peut se communiquer qu'en agissant. Dieu a donc communiqué lui-même sa bonté aux choses de telle manière que chacune d'elles puisse transmettre aux autres la perfection qu'elle a reçue : toute injustice envers la causalité des êtres devient une injustice envers la bonté de Dieu[3].

Parvenus en ce point, nous commençons à voir les lignes maîtresses de la philosophie chrétienne tendre vers leur convergence finale. L'Être a tout créé, et il a tout créé pour sa gloire, en ce

1. « Quod dat alicui aliquod principale, dat ei omnia quae consequuntur ad illud, sicut causa quae dat corpori elementari gravitatem, dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo. Ipse est enim actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus... Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 69.

2. « Perfectio effectus determinat perfectionem causae. Major enim virtus perfectionem effectuum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur, quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae. Ex abundantia enim perfectionis est, quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti. » *Ibid.*

3. « Sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum... Igitur ejus est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse, nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem. Si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit, ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare. » *Ibid.*

sens qu'il a créé tous les êtres pour leur glorification. Or, dans cet état de glorification, les créatures se réjouiront plus de l'honneur et de la gloire de Dieu que de leur glorification même[1]. C'est donc bien sa gloire qui, comme elle est au principe, est à la fin de tout[2]. Comment dès lors un univers destiné à l'état de gloire et fait à la ressemblance du bien suprême n'apparaîtrait-il pas comme foncièrement bon à l'esprit qui le contemple ? Mais pour acquérir cette béatitude et réaliser cette glorification, il ne suffit pas d'être, il faut agir ; or, toute action, qu'elle soit consciente ou non, et même qu'elle soit bonne ou mauvaise, contribue à la gloire de Dieu, car nos actes peuvent être privés de leur bien, mais rien ne peut priver Dieu de sa gloire[3]. L'univers chrétien est donc un monde entièrement bon en ce qu'il est ; mais incomplet, et qui tend par conséquent à conquérir son bien en achevant son être. C'est pourquoi les doctrines de saint Thomas et de Duns Scot sur l'efficace des causes secondes et le redressement qu'ils ont fait subir à la doctrine augustinienne sur les problèmes des raisons séminales et de l'illumination sont exactement dans l'axe de la tradition chrétienne. Disons plutôt, puisque c'est à saint Augustin lui-même qu'ils empruntent leurs principes, que si l'on s'élève au-dessus de la lettre de l'histoire pour atteindre l'esprit qui l'anime, c'est l'augustinisme même qui trouve son point d'aboutissement dans les doctrines de la connaissance et de la causalité qui contredisent la sienne. De ce point de vue, tout devient significatif dans les textes philosophiques du moyen âge, et jusqu'à la forme dont ils revêtent la pensée. D'abord les textes de l'Écriture dont ils sont parsemés n'y font plus figure d'ornements accidentels, de confirmations superflues et dépourvues de signification philosophique. Leur présence y est partout nécessaire, car ils figurent autant de guides qui marchent devant, à côté ou en arrière de la pensée, pour la conduire, la conseiller et la protéger. Insignes

1. « Anima magis laetatur in gloria et plus gaudebit de Dei gloria et honore quam de sua glorificatione, et plus jucundabitur in laudando quam in considerando proprium bonum. Et ideo patet quod ille finis est ulterior. » Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, I, 2, 2, 1, ad 4m ; édit. Quaracchi, t. II, p. 45.

2. « Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis ; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 44, 4, Resp. — Cf. Duns Scot., textes réunis dans Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 44, 4.

3. S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 114, 1, ad 2m. Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 1, 2, 2, 1, 3m fund ; édit. Quaracchi, t. II, p. 44.

ouvertement portés de la philosophie chrétienne, ils sont les signes sensibles de l'aide prêtée par la révélation à la raison. Mais on comprend aussi par là les efforts sans cesse réitérés des penseurs du moyen âge pour se réclamer de saint Augustin et des autres Pères de l'Église, non seulement lorsqu'ils les suivent, mais même lorsqu'ils les abandonnent. C'est qu'ils ne les abandonnent qu'afin de les mieux continuer. Certes, le concordisme obstiné des penseurs du moyen âge n'est pas fait pour faciliter la tâche de l'histoire. On ne peut s'empêcher d'hésiter avec inquiétude devant des textes où l'accord est parfois affirmé au nom des formules mêmes qui le contredisent. Mais si les penseurs médiévaux laissent souvent tomber les différences qui les séparent, c'est qu'ils savent qu'en effet les différences tombent et que les ressemblances seules s'accumulent. C'est surtout qu'ils ont conscience d'être les ouvriers d'une seule œuvre ; qu'ils se sentent plus fidèles à leurs devanciers en les abandonnant où il le faut qu'en les suivant, et que leur faire dire ce qu'ils voulaient dire, ce qu'ils auraient dû dire, ce qu'ils diraient d'eux-mêmes s'ils pouvaient profiter du travail de réflexion qui s'est poursuivi au cours des siècles sur leurs principes, ce n'est pas les trahir, c'est sauver en eux et pour eux ce qu'ils auraient tout fait pour sauver. Mais nous sommes encore loin d'avoir atteint les dernières conséquences de la métaphysique de l'Exode et, par une suite naturelle de ses principes, nous allons voir naître la notion chrétienne de la Providence divine, nouvelle étape sur une route si longue que l'on ne saurait faire plus que de la jalonner.

CHAPITRE VIII

La providence chrétienne

La notion de la providence divine n'est pas une notion exclusivement chrétienne, mais il y a une notion proprement chrétienne de la providence divine. Si l'on en cherche les antécédents historiques, c'est sans doute de Platon qu'il convient de la rapprocher. Ici comme souvent, il est plus proche de la philosophie chrétienne que tous les autres penseurs de l'antiquité et l'on conçoit aisément que les Pères de l'Église ou les philosophes du moyen âge se soient si souvent réclamés de lui. Réduite à ses éléments essentiels, la théologie naturelle qu'il esquisse dans les *Lois* revient aux trois points suivants : il y a des dieux ; ces dieux prennent soin des affaires humaines ; il est impossible de corrompre les dieux en achetant leur bienveillance[1]. Le second de ces trois points intéresse directement la doctrine de la providence divine et c'est pourquoi nous allons l'examiner de plus près.

L'idée que Platon s'attache à mettre en relief avec le plus de force possible est qu'il est contradictoire d'admettre que les dieux existent et que pourtant ils ne s'occupent pas des affaires humaines. Car s'il y a des dieux, ils sont bons, et s'ils sont bons, il est nécessaire d'admettre qu'ils sont vertueux ; or, la négligence, la paresse et la mollesse sont des vices contraires à la vertu et que l'on ne saurait par suite leur attribuer ; il faut donc admettre que les dieux sont vigilants, attentifs, soigneux des choses humaines, et cela non seulement en ce qui concerne les grandes, mais tout autant lorsqu'il s'agit des petites[2]. Pour s'en convaincre davantage, il suffit de se souvenir que les dieux sont immortels, qu'il est impossible que rien leur échappe et que par conséquent on ne saurait admettre que quoi que ce soit reste privé de leurs soins sans les accuser par là même de négligence. Pas plus qu'un bon médecin ou un bon

1. Sur cette question, consulter A. Diès, *La religion de Platon* dans *Autour de Platon*, t. II, p. 575-603. — L. Robin, *La pensée grecque*, p. 266-283. — A. E. Taylor, *Platonism*, p. 103-106, et *Plato*, p. 490-494. — Voir Platon, *Lois*, X, 907 b.

2. Platon, *Lois*, X, 899 d-901 c.

général, la divinité ne saurait négliger les plus humbles détails sous prétexte de mieux s'occuper de l'ensemble ; l'ouvrier immortel ne peut être plus imprévoyant que ne le sont les ouvriers mortels[1] ; admettons donc que tout, dans l'univers, est ordonné et dirigé en vue du bien de l'ensemble, tout, et même l'homme : « Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne fais pas réflexion que toute génération particulière se fait en vue du tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse ; que rien ne se fait pour toi, et que tu es fait toi-même pour l'univers ; que tout médecin, tout artisan habile, dirige toutes ses opérations vers un but, tendant au bien commun, et rapportant chaque partie au tout, et non le tout à quelqu'une des parties. Et tu murmures, parce que tu ignores ce qui est le meilleur à la fois pour toi et pour le tout, selon les lois de l'existence universelle[2] ». Quelles sont ces lois ?

En ce qui concerne l'homme, c'est une loi qui règle la suite de ses états en fonction de ses actes, au cours des générations successides et des réincarnations qu'il lui faudra subir. Cette loi une et simple veut que le semblable attire naturellement son semblable et que, lorsqu'ils sont ainsi réunis : « les semblables font à leurs semblables et en reçoivent tous les traitements qu'ils doivent naturellement en attendre ». En d'autres termes, soyons bons, nous vivrons avec les bons et nous serons traités par eux selon leur bonté ; soyons méchants, nous vivrons avec les méchants et subirons leur méchanceté comme ils auront à subir la nôtre. Tel est l'ordre, et nul homme ne saurait y échapper soit pendant sa vie, soit après sa mort[3]. De là ces déclarations dont on a pu dire qu'elles éveillent chez un chrétien des échos familiers : « Ni toi, ni qui que ce soit, en quelque situation qu'il se trouve, ne pourra jamais se vanter de s'être soustrait à cet ordre, établi par les dieux pour être observé plus inviolablement qu'aucun autre, et qu'il faut infiniment respecter. Tu ne lui échapperas jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer dans les profondeurs de la terre, ni quand

1. PLATON, *Lois*, X, 902 e. — Le rappel du démiurge dans ce texte relie la théologie naturelle des *Lois* à celle du *Timée*. Il convient d'observer que le qualificatif de démiurge s'applique ici aux hommes comme aux dieux, ce qui confirme l'hypothèse que le démiurge du *Timée* n'est qu'un *artisan* divin, mais non un *créateur*. Cf. 903 c, cité note suivante.

2. PLATON, *Lois*, X, 903 b-c. Traduct. Grou, revue et citée par A. DIÈS, *Autour de Platon*, t. II, p. 584.

3. A. E. TAYLOR, *Platonism*, p. 105.

tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel »[1]. Nul ne saurait nier qu'un tel texte n'ait naturellement droit de cité dans toute « Préparation à l'Évangile » ; mais est-il selon l'esprit de l'Évangile, ou même de la Bible ?

Lorsqu'on passe du platonisme à l'Écriture, ce qui frappe immédiatement, c'est qu'au lieu d'avoir affaire avec une pluralité d'artisans qui ont une fois pour toutes réglé l'avenir de leur ouvrage, on se trouve en présence d'un Dieu qui, ayant créé l'univers, le possède. Et il le possède jalousement. Jahvé ne cesse de proclamer et de rappeler au monde son droit d'auteur, et c'est sur ce droit que se fonde toujours dans la Bible le pouvoir que Dieu revendique de conduire à son gré les affaires humaines. S'il peut élire le peuple d'Israël entre tous les autres peuples, c'est parce que la terre lui appartient[2], et si elle lui appartient, c'est parce qu'il l'a faite[3]. Ce droit de propriété sans cesse affirmé ne se limite pas à l'ensemble de l'univers, ni au peuple élu, ni aux autres peuples qui auraient pu l'être et ne l'ont pas été ; il s'étend à la totalité des êtres comme s'y étend l'action créatrice qui le fonde : hommes, animaux, plantes, sol, tout est à Dieu parce que tout vient de Dieu[4]. Cette relation fondamentale de la chose faite à son auteur va beaucoup plus loin que l'on ne pense, car elle explique d'abord les miracles de Dieu, qui sont autant d'attestations publiques de sa puissance créatrice et témoignent de l'autorité qui lui appartient pour prescrire des lois au peuple d'Israël. C'est la toute-puissance de Dieu, manifestée par ses œuvres, qui l'autorise à promulguer ce qui restera jusque dans l'Évangile le premier et le plus grand commandement : tu aimeras le Seigneur ton Dieu, et tu le serviras de tout ton cœur et de toute ton âme[5]. Ce Dieu jaloux, auquel tout appartient, est aussi le

1. Platon, *Lois*, X, 905 a. — Cité par A. Diès, *Autour de Platon*, t. II, p. 585-586, avec cette remarque : « Les écrivains ecclésiastiques n'ont point manqué de souligner la frappante ressemblance de ce passage avec le Psaume CXXXVIII, Septante ; CXXXVII, Hébr., 7-12. Cf. Eusèbe, *Praeparatio evangelica*, XII, 52, 32. » *Op. cit.*, p. 586, note 1.

2. « Si ergo audieritis vocem meam, et custodieritis pactum meum, eritis mihi in peculium de cunctis populis : mea enim est omnis terra. » *Exod.*, XIX, 5. — *Deuteron.*, X, 14, 15.

3. « Domini est terra, et plenitudo ejus : orbis terrarum, et universi qui habitant in eo. Quia ipse super maria fundavit eum, et super flumina praeparavit eum. » *Ps.*, XXIII, 1-2. — « Meus est enim orbis terrae et plenitudo ejus. » *Ps.*, XLIX, 12. — « Tui sunt coeli et tua est terra, orbem terrae et plenitudinem ejus tu fundasti ; aquilonem et mare tu creasti. » *Ps.*, LXXXVIII, 12.

4. « Quoniam meae sunt omnes ferae sylvarum, jumenta in montibus et boves. Cognovi volatilia coeli et pulchritudo agri mecum est. » *Ps.*, XLIX, 9-10.

5. « Oculi vestri viderunt omnia opera Domini magna quae fecit, ut custodiatis

Dieu à qui rien n'échappe ; il sonde les reins et les cœurs, et les pensées les plus secrètes des hommes sont siennes comme cette *plenitudo universi* dont elles font partie. Sans doute, il est fidèle, pur de toute iniquité, juste et droit[1] ; qui reconnaît son pouvoir et garde sa loi n'a rien à craindre et peut tout espérer de lui ; comme ses œuvres, toutes ses voies sont parfaites : *Dei perfecta sunt opera, et omnes viae ejus judicia;* mais malheur à qui prétend se révolter contre lui, fût-ce seulement dans le plus intime de son cœur. Car il a tout prévu de loin, et ce que nous sommes, et ce que nous pensons, et ce que nous faisons ; tout, y compris le passé, le présent et l'avenir. Or, s'il nous connaît ainsi d'une science merveilleuse et redoutable, c'est précisément parce qu'il nous a faits, Il nous a créés, et sa main reste posée sur nous[2]. Voilà pourquoi, dans la perspective biblique, l'homme n'échappera jamais à Dieu, quand il serait assez petit pour pénétrer dans les profondeurs de la terre ou assez grand pour s'élever jusqu'au ciel. Ce n'est pas d'une loi impersonnelle qu'il dépend comme dans la philosophie de Platon, mais d'une personne à la volonté de qui son existence et sa destinée sont suspendues : *quia tu possedisti renes meos: suscepisti me de utero matris meae.* Il y a loin de l'effroi du Psalmiste qui se sent au pouvoir de la puissance divine à l'accepta-

universa mandata ejus quae ego hodie praecipio vobis... si ergo obedieritis mandatis meis, quae ego hodie praecipio vobis, ut diligatis Dominum Deum vestrum, et serviatis ei in toto corde vestro, et in tota anima vestra... » *Deuteron.*, XI, 7-8, 13. — Même dans l'Évangile, c'est au monothéisme juif que Jésus rattache les deux grands commandements de la loi comme à leur principe : « Jesus autem respondit ei : quia primum omnium mandatum est : Audi Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est ; et diliges Dominum Deum tuum... », etc. *Marc*, XII, 29-31. — Sur la toute-puissance de Dieu. dans l'Évangile, voir *Matt.*, XIX, 26. *Luc*, I, 37.

1. *Deuteron.*, XXXII, 4.

2. « Domine probasti me, et cognovisti me... Intellexisti cogitationes meas de longe : semitas meas et funiculum meum investigasti. Et omnes vias meas praevidisti : quia non est sermo in lingua mea. Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua : tu formasti me, et posuisti super me manum tuam. Mirabilis facta est scientia tua ex me ; confortata est, et non potero ad eam. Quo ibo a spiritu tuo ? Et quo a facie tua fugiam ? Si ascendero in caelum, tu illic es : si descendero in infernum, ades. » *Ps.*, CXXXVIII, 1-8 (cf. *Amos*, IX, 2). Les deux citations qui suivent sont empruntées au même psaume : v. 13-14. — Le thème de la providence fondée sur la création s'élargit à l'ensemble de l'univers dans un texte postérieur, où la sagesse est présentée comme l'apanage de Dieu pour la même raison : « sed qui scit universa, novit eam, et adinvenit eam prudentia sua : qui praeparavit terram in aeterno tempore, et replevit eam pecudibus et quadrupedibus... », etc. *Baruch*, III, 22. Mais ce livre s'apparente ici aux livres Sapientiaux, où la moisson serait abondante et facile. Nous les laissons de côté pour nous en tenir aux textes où tout soupçon d'influence grecque est impossible. — Sur la connaissance divine de l'avenir dans l'Évangile, voir *Matt.*, XXIV, 36. *Marc*, XIII, 32. — Sur la connaissance qu'a Dieu des secrets de nos cœurs : *Matt.*, VI, 4, 6, 18.

tion raisonnable de l'ordre platonicien : *Confitebor tibi, quia terribiliter magnificatus es: mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis.* Mais ce n'est pas seulement un autre sentiment qui se fait jour, c'est une autre idée, le thème judéo-chrétien fondamental d'une providence qui, parce qu'elle est une création, est une élection.

Élection d'un peuple dans l'Ancien Testament, élection de l'humanité tout entière dans l'Évangile. Avec Jésus-Christ et saint Paul, c'est le genre humain qui s'empare de la promesse faite par Dieu au peuple d'Israël et en réclame le bénéfice. Le Dieu créateur est toujours là, mais il dissimule sa puissance créatrice sous sa paternité. « Notre Père qui êtes aux cieux », c'est bien encore celui à qui nous devons l'être, mais c'est aussi celui qui nourrit pour ses créatures les sentiments d'un père pour les fils qu'il a engendrés[1]. Aussi, tout en gardant le fondement sur lequel elle reposait déjà dans la Bible, la notion chrétienne de providence revêt-elle un aspect nouveau. Les relations personnelles qui relient chaque créature à son créateur s'étendent à l'ensemble de la nature entière, car les œuvres de Dieu sont siennes et il aime jusqu'aux plus humbles d'entre elles. Le Père Céleste nourrit les oiseaux du ciel ; les corbeaux ne sèment ni ne moissonnent ; ils n'ont point de greniers à provisions et cependant ils vivent ; les lis des champs ne moissonnent ni ne filent, et pourtant le roi Salomon dans toute sa gloire n'a jamais été vêtu comme l'un d'eux. Il n'y a pas un seul passereau à qui ne s'étende la sollicitude divine. Que dirons-nous donc de l'homme ? Car il est beaucoup plus aux yeux de Dieu que tous les passereaux du monde. Pourquoi craindrait-il ? Tous les cheveux de sa tête sont comptés. Qu'il abandonne donc le souci de son corps à la Providence ; celle qui nourrit les oiseaux et vêt les lis des champs saura bien en prendre soin : *si autem foenum, quod hodie est in agro, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit: quanto magis vos, pusillae fidei?* Pour le chrétien, la seule chose qui importe, c'est de chercher le royaume de Dieu et sa justice, car s'il les cherche tout le reste lui sera donné par surcroît. Voilà pourquoi le *Pater noster*, prolongeant la crainte du Tout-Puissant biblique et lui donnant enfin sa signification véritable, reste et restera toujours la prière universelle de la Chrétienté. Que la volonté du Père soit faite en la terre comme

1. Cette transposition toute naturelle se trouve déjà dans la Bible : *Ps.*, LXXXVIII, 27 ; mais elle y est rare et très loin de jouer le même rôle que dans l'Évangile. — Même remarque en ce qui concerne Platon, *Timée*, 28 c.

elle l'est au ciel ; que ce qu'elle veut pour nous nous le voulions aussi, car elle sera faite, puisqu'il est le maître ; mais il est bon pour nous qu'elle s'accomplisse, puisqu'il est le père, voilà l'expression la plus profonde de la providence chrétienne : *nolite timere, pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum*[1].

On peut s'expliquer par là que les premiers penseurs chrétiens aient insisté si volontiers sur la notion de providence comme sur l'un des traits caractéristiques de la nouvelle conception de l'univers. Ils se sentaient à bon droit dans un monde nouveau: Le Destin stoïcien était mort et morte aussi la résignation stoïcienne, passive jusque dans ses plus beaux élans de générosité. L'univers mécanique de Lucrèce et de Démocrite cédait la place à un cosmos dont chaque élément avait été choisi, créé, prédestiné avec amour. La pensée pure d'Aristote, coéternelle d'un univers qu'elle n'a pas créé, qu'elle ignore et qui s'efforce vainement vers elle sans en espérer le moindre secours[2], était remplacée par le

1. Les éléments de cette synthèse sont empruntés à *Matt.*, VI, 25-34, et à *Luc*, XII, 6-9, 22-32.

2. La doctrine d'Aristote sur ce point est encore diversement interprétée, et l'on ne s'accorde pas sur sa signification. La plupart des commentateurs, depuis Zeller, s'appuient sur *Met.*, XII, 9 (1074 b, 15 et suiv.), pour refuser au Dieu d'Aristote la connaissance du monde. Cette interprétation est clairement définie par W. D. Ross, *Aristotle*, p. 183 : « Dieu, tel que le conçoit Aristote, a une connaissance qui n'est pas la connaissance de l'univers, et une influence sur le monde qui ne découle pas de sa connaissance. » Par contre, à la suite de Brentano, d'autres interprètes attribuent au Dieu d'Aristote la connaissance des choses. Voir, par exemple, E. Rolfes, *Aristoteles Metaphysik*, Leipzig, 1904, I, p. 186, note 61, et J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 2e édit., Paris, Rivière, 1930, p. 420-421. Il semble difficile de soutenir qu'Aristote ait soit *nié*, soit *affirmé* que Dieu connaît l'univers. Ce qu'il affirme, c'est que l'objet de la connaissance divine est Dieu ; il affirme également, à propos d'Empédocle (*De anima*, I, 5, 410 b, 4-7. *Metaph.*, III, 4, 1000 b, 2-6 ; dans J. Maritain, *op. cit.*, p. 421), que Dieu connaît tout ce que connaissent les mortels ; mais il est difficile d'aller plus loin. On ne saurait citer de lui un seul texte où la connaissance du monde soit attribuée à Dieu, ni prouver qu'Aristote la lui attribue parce que saint Thomas la lui attribue en s'appuyant sur certains textes d'Aristote, puisqu'il s'agit justement de savoir s'il n'a pas dépassé Aristote sur son propre terrain. En effet, de l'affirmation que le Dieu d'Aristote connaît tout ce que connaissent les mortels, on ne saurait déduire qu'il connaisse les mortels et les objets que ces mortels connaissent. C'est bien ces choses que le Dieu chrétien connaît en se connaissant, et il les connaît, en se connaissant, jusque dans leur existence. Le Dieu d'Aristote connaît tout ce qui est ou peut être en se connaissant, mais connaît-il l'existence d'êtres correspondant à sa connaissance ? Les textes dirigés contre Empédocle ne le disent pas. Le plus que l'on puisse faire, c'est comparer le Dieu d'Aristote à un Dieu chrétien qui ne serait créateur ni en puissance ni en acte, et lui attribuer la connaissance qui convient à l'acte pur d'une pensée qui embrasserait tout, sauf les existences réelles ou possibles en dehors de lui. Dans ce cas, si l'on admet avec Aristote qu'il y a en dehors de lui du réel qu'il n'a pas créé, il n'y a rien de réel hors de Dieu dont l'essence ne soit impliquée dans la connaissance divine, et cependant la connaissance que Dieu a de soi n'implique pas qu'il sache l'existence d'autre chose que lui. Que l'on pousse l'acte pur de la pensée

Père Céleste dont la sollicitude créatrice s'étend jusqu'au brin d'herbe le plus humble qui croisse dans ses champs. La loi de justice qui, dans le monde de Platon, rassemble automatiquement les bons avec les bons et les méchants avec les méchants, au cours du cycle indéfini de leurs existences successives, se mue ici en une sollicitude paternelle qui tire les êtres du néant pour manifester sa gloire et les y associer. Si l'on admet que les meilleurs témoins historiques de la pensée chrétienne sont les premiers chrétiens eux-mêmes, il suffit de les écouter pour s'en convaincre ; mais la liste à dresser serait si longue qu'il est impossible de les entendre tous. Ce qui nous importe, c'est surtout de constater combien ils ont vu clairement que la notion de création est le fondement ultime de la providence chrétienne. C'est ce qu'Athénagore affirme avec une force remarquable, en disant qu'il est contradictoire d'admettre la création et de ne pas admettre la providence. Puisque Dieu a tout fait, au ciel et sur la terre, il faut que tous les êtres qui sont ses œuvres, grands ou petits, soient soumis à son gouvernement et, pour ainsi dire, en soient imprégnés. Créées individuellement, les choses sont l'objet d'une providence individuelle, qui pourvoit aux besoins de la nature propre de chacune d'elles et conduit chacune vers sa fin particulière[1]. La même doctrine se rencontre chez Irénée. Les êtres ne subsistent que par la volonté de Dieu qui les crée ; ils dépendent donc de lui dans leur gouvernement non moins que dans leur être : *unum esse qui creaturam fecerit et regat*[2]. Quant à Minucius Felix, on peut dire que toute son apologétique consiste à mettre en évidence le lien nécessaire qui unit la notion chrétienne de providence au monothéisme[3]. Mais pourquoi insister sur ces ébauches doctrinales, puisqu'une synthèse complète va nous être offerte par saint Augustin ?

jusqu'au plan de l'acte pur de l'être, comme le fait saint Thomas, la création devient possible et la connaissance divine dépasse l'ordre des essences pour atteindre celui des existences. Mais Aristote n'a pas pensé à la création (J. Chevalier, *La notion du nécessaire*, p. 186-187), et c'est pourquoi il n'a jamais affirmé que Dieu connaisse l'univers. — Le problème était discuté dès le moyen âge ; voir *De erroribus philosophorum*, cap. II, n. 15 (dans P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. II, p. 7), et *De quindecim problematibus*, cap. XI (*op. cit.*, p. 48-49).

1. Athénagore, *De resurrectione mortuorum*, XVI. — Sur les contradictions des philosophes grecs touchant le problème de la providence, voir Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, IV.

2. Saint Irénée, *Adv. Haereses*, II, 27, 2.

3. L'*Octavius* porte presque tout entier sur la notion de providence et c'est par la reconnaissance de cette vérité que débute la conversion de Cécilius. On trouvera dans ce dialogue des pages qui annoncent les « harmonies de la nature ». Lactance a complètement versé dans ce défaut ; voir les textes cités dans R. Pichon, *Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, 1901, p. 67-69.

Dieu a tout créé parce qu'il est l'Être, mais il a tout créé par son Verbe, et c'est par son Verbe qu'il conserve tout dans l'être : *portansque omnia verbo virtutis suae*[1]. S'il est vrai de dire qu'au commencement Dieu créa le ciel et la terre, c'est parce qu'au commencement était le Verbe, que tout ce qui a été fait a été fait par lui et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. Avant que le monde ne fût fait, et de toute éternité, Dieu s'exprime soi-même dans son Verbe ; il se dit et, en se disant, il exprime à la fois la totalité de son être et celle de ses participations possibles. Subsistant éternellement dans le Verbe, les expressions des participations possibles de Dieu sont incréées comme lui, immuables et nécessaires de la nécessité de son être. On leur donne le nom d'Idées. Ainsi les idées platoniciennes qui subsistaient en elles-mêmes, comme un monde intelligible indépendant du Démiurge, sont désormais rassemblées en Dieu, engendrées de toute éternité par la fécondité de son être, nées de sa vie intime et, vie elles-mêmes, créatrices à leur tour de tout le reste. Les idées divines sont donc les formes initiales qui se trouvent au principe des choses : *formae principales ;* les lois auxquelles elles sont soumises : *rationes rerum stabiles atque incommutabiles ;* les règles qui président à la création : *creandi rationes ;* les causes enfin des choses à créer : *causa rei creandae*[2]. S'il en est ainsi, bien loin d'être l'effet d'une aveugle fatalité, le monde est l'œuvre d'une sagesse suprême, qui sait tout ce qu'elle fait et qui ne peut le faire que parce qu'éternellement elle le sait.

Ainsi entendue, la création n'implique pas seulement l'optimisme foncier que nous avons déjà noté, car tout ce qui est à un degré quelconque est une ressemblance de Dieu[3], elle entraîne du même coup l'affirmation de la providence[4], car régir les choses, c'est les créer, et les créer, c'est les régir. Il n'y a pas lieu d'introduire ici des principes nouveaux pour rendre raison de l'ordre universel, la constatation de la contingence et de la mutabilité radicale des

1. Saint PAUL, *ad Hebr.*, I, 3.

2. Voir les textes classiques de saint AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus 83*, qu. 46, 1-2; *Patr. lat.*, t. 40, col. 29-30. *De Genesi ad litteram*, II, 6, 12 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 268. — Cf. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 109-110 et p. 259, note 1.

3. « Rebus quas ex nihilo creavit esse dedit, sed non summum esse, sicut ipse est ; et aliis dedit esse amplius, aliis minus ; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. » Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XII, 2 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 350. C'est le fondement de l'*ordre* universel ; cf. *De ordine*, II, 19, 51 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1019.

4. Ce point a été très bien mis en lumière par Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1921 : « Providence et création sont donc une même chose », p. 134 ; voir, d'ailleurs, tout ce chapitre, p. 132-137.

êtres suffit. Ce qui est contingent et soumis au devenir ne peut pas se donner ce qu'il n'a pas soi-même ; il ne peut donc se donner ni sa forme, ni la place qu'elle lui assignerait dans l'ordre universel. Il faut donc admettre que tout ce qui est contingent reçoit sa forme : *omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est.* Cette forme, le contingent la reçoit de Dieu, qui est la forme immuable et éternelle dont on lit dans l'Écriture : *mutabis ea et mutabuntur ; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (*Ps.*, CI, 27-28). Or, comprendre ce point, c'est comprendre que le monde est soumis au gouvernement providentiel de Dieu. Puisque en effet tout ce qui est n'existe que par sa forme et que, si on la lui retirait, il cesserait entièrement d'exister, dire que Dieu est la forme immuable, par qui tout le contingent subsiste et se développe selon le rythme et la loi de sa forme, c'est dire que Dieu est sa providence. Les choses n'existeraient pas si elle n'existait[1]. Résumant en quelques formules saisissantes toute la chaîne du principe et de ses conséquences, Augustin se demande ailleurs pourquoi les choses sont sujettes au mal ? Parce qu'elles sont changeantes. Mais pourquoi sont-elles changeantes ? Parce qu'elles ne sont pas l'Être. Et pourquoi ne sont-elles pas l'Être ? Parce qu'elles sont inférieures à celui qui les a faites. Qui les a faites ? Celui qui Est. Et qui est celui qui Est ? C'est Dieu, la Trinité immuable, qui les a faites par sa sagesse souveraine et les conserve par sa suprême bonté. Pourquoi donc les a-t-il faites ? Pour qu'elles soient, car l'être même, si petit soit-il, est un bien, puisque l'Être suprême est le bien suprême. De quoi Dieu les a-t-il faites ? De rien, car tout ce qui est étant bon dans la mesure où il est, la moindre des formes, la plus petite parcelle de beauté étant des biens, il faut nécessairement que ce soit de Dieu que viennent l'être, la beauté, la bonté et l'ordre : *omne autem bonum, aut Deus aut ex Deo est*[2]. C'est donc une seule et même chose pour Dieu que de créer, de

1. « Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare seipsam potest, quia nulla res potest dare sibi quod non habet ; et utique, ut habeat formam, formatur aliquid... Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta, nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia : non enim ista essent, si illa non esset. » Saint AUGUSTIN, *De lib. arb.*, II, 17, 45 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1265. Le P. Ch. Boyer insiste avec raison sur l'importance de ce : *Hinc etiam comprehenditur* (*op. cit.*, p. 136).

2. Saint AUGUSTIN, *De vera religione*, XVIII, 35 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 137. C'est à ce texte que se rattache immédiatement la doctrine de la bonté de la matière : *ibid.*, 36.

former et de gouverner. Dans un univers qui tient de Dieu son être, tout est prévu, voulu, ordonné et rien ne se fait au hasard[1].

Le caractère personnel de la providence chrétienne est donc passé de la Bible et de l'Évangile dans la doctrine de saint Augustin[2]; on ne saurait dès lors s'étonner que le moyen âge l'ait recueilli en lui donnant son interprétation technique et systématique. Pour saint Bonaventure et pour saint Thomas d'Aquin, il ne s'agira plus seulement de trouver une loi qui assure le bien du tout en mettant toujours chacune de ses parties à la place qu'elle mérite ; il ne s'agira même pas d'obtenir que chaque partie se résigne à sa place et l'accepte comme un bien parce qu'ainsi le veut le bien du tout ; ce qu'ils chercheront à définir, c'est une providence qui veuille le bien des parties comme parties et gouverne l'univers de telle sorte que, prise en tant que part, la part de chacun soit bonne. Pour atteindre cette conclusion, il leur a fallu remonter jusqu'à la source de la difficulté et approfondir la doctrine augustinienne des idées. Voyons comment les plus grands d'entre eux l'ont fait[3].

Tous s'accordent avec saint Augustin pour affirmer l'existence des idées et dire que leur connaissance est au centre de la philosophie même[4], mais ils ne les entendent pas de la même manière et leurs divergences de détail ne sont pas sans intérêt pour la

1. « Quidquid casu fit, temere fit : quidquid temere fit, non fit providentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus administratur. Si non providentia universus mundus administratur, est ergo aliqua natura atque substantia quae ad opus providentiae non pertineat. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est, illud bonum cujus participatione sunt bona caetera. Et omne quod mutabile, non per se ipsum, sed boni immutabilis participatione, in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, cujus participatione sunt bona caetera quaecumque sunt, non per aliud, sed per se ipsum bonum, est, quam divinam etiam providentiam vocamus. » Saint AUGUSTIN, *De div. quaest. 82*, XXIV ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 17. La synthèse doctrinale est absolument complète dans ces quelques lignes : l'Être, la contingence des êtres, la création ; le Bien, la contingence des biens, la création des biens, c'est-à-dire la providence.

2. Plotin, bien qu'il connût le Christianisme, a conservé de Platon l'idée d'une providence impersonnelle. Il faut donc dire qu'en acceptant les indications doctrinales contenues dans la Bible et dans l'Évangile, saint Augustin se séparait de Plotin même sur ce point. Le problème a été très bien étudié par R. JOLIVET, *Études sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1931 : chap. III, 1 : *La providence impersonnelle de Plotin;* chap. III, 2 : *La providence personnelle de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 123-151.

3. Sur cette question, consulter le remarquable Scolie que l'on doit aux éditeurs de Quaracchi (S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, t. I, p. 602-604), en y ajoutant les *Quaest. disput. de scientia Christi*, qu. 2-3, édit. citée, t. V, p. 6-16.

4. « Tanta vis in eis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit. » Saint AUGUSTIN, *De div. quaest. 83*, qu. 46. Cité par saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 15, 1, *Sed contra*. Cf. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 142-143.

question qui nous occupe. Selon saint Thomas d'Aquin, les idées sont en Dieu, les formes à la ressemblance desquelles les choses ont été faites. Elles sont en Dieu, et non pas existantes en dehors de Dieu comme le croyait Platon[1]. En ce sens, puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu, les idées sont donc identiques à Dieu : *idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia*. Pourtant, elles sont l'essence de Dieu en tant que connue sous un certain rapport. Car Dieu existe par soi ; il n'a pas à être fait, il n'a donc pas, comme dira plus tard Malebranche, d'archétype. On ne saurait donc dire qu'en tant qu'il se connaît en soi et par rapport à soi, Dieu se connaisse comme quelque chose à faire. Son essence est le principe de la production de tout, sauf de lui, et comme l'idée est le modèle d'une chose à faire, Dieu ne se connaît pas par mode d'idée. Où l'idée apparaît, c'est où Dieu connaît son essence comme principe des créatures qui seraient ses participations possibles[2], et, en ce sens, bien que l'essence de Dieu soit une et connue par lui comme telle, il y a en lui autant d'idées que de créatures. Pour reprendre une parole de saint Augustin, *singula propriis rationibus a Deo creata sunt*. Car Dieu connaît parfaitement sa propre essence ; il la connaît donc de toutes les manières dont elle est connaissable. Or, cette essence peut être connue, non seulement en ce qu'elle est en soi, mais aussi en tant qu'elle est participable d'une manière quelconque. Mais chaque créature est un certain mode de participation et de ressemblance à l'essence divine. Ainsi donc, en tant que Dieu connaît sa propre essence comme *imitable* par une créature, il la connaît à titre de modèle propre et d'idée de cette créature. Cette multiplicité d'idées dans l'unité divine, c'est justement l'art divin, un comme Dieu même, non pas causé par les choses, mais leur cause[3].

Il est clair que, dans une telle doctrine, la notion d'idée n'a de sens que par rapport à une création possible. Cela est si vrai qu'il n'y a pas en Dieu d'idées de ce qui n'est pas susceptible d'existence propre. Ainsi, comme les genres n'existent pas à part des espèces, ils n'ont pas en Dieu d'autre idée que celle des espèces. De même encore, ceux des accidents qui sont inséparables de leurs substances

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 15, 1, ad 1m.
2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 15, 1, ad 2m.
3. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 15, 2. On notera dans ces textes la constance de la terminologie augustinienne. En tant que principe en Dieu de la connaissance des êtres, l'idée est *ratio ;* en tant que principe de leur être, elle est *exemplar.* Cf. saint AUGUSTIN, *De div. quaest. 83*, qu. 46 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 30 ; saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 15, 3, Resp.

n'ont pas d'autre idée que celle de ces substances. La matière enfin, puisqu'elle n'existe jamais sans sa forme, est incluse dans l'idée de la substance concrète par la connaissance que Dieu en a[1]. Dieu sait toutes ces choses, mais il les sait comme elles sont, parce qu'elles sont comme il les sait. C'est pourquoi la doctrine chrétienne des idées diffère de celle de Platon beaucoup plus profondément qu'on ne le croit. Il ne s'agit pas seulement de se souvenir que les idées, qui subsistaient indépendamment du Démiurge, sont désormais rassemblées dans sa pensée, il faut surtout comprendre que c'est parce que le Démiurge a cédé la place au Créateur que sa pensée est devenue le lieu des idées. Qu'il y ait un monde réel ou qu'il n'y en ait pas, les idées platoniciennes resteraient exactement ce qu'elles sont ; elles le seraient encore, quand bien même, en dehors d'elles, aucun univers ne serait possible, car, étant la réalité suprême, ces pures essences intelligibles se suffisent, n'ont de rapport qu'à elles-mêmes et sont à elles-mêmes leur propre fin. Il en va tout autrement chez saint Augustin, saint Thomas, saint Bonaventure et Duns Scot. Ce qui n'a de rapport qu'à soi, dans leurs philosophies, c'est l'essence divine elle-même ; quant à l'idée, elle n'apparaît qu'avec la possibilité d'une création et comme expression du rapport des créatures possibles à l'essence créatrice. C'est ce qui explique que tout ce qui est, à quelque titre que ce soit, ait son idée en l'Être dont il tient l'existence, qu'il y ait en Dieu des idées des individus eux-mêmes et, peut-on dire, surtout des individus, parce que ce sont eux qui sont vraiment réels et que c'est en eux que subsistent les accidents, les espèces et les genres[2]. La doctrine chrétienne de la

1. Saint Thomas d'Aquin, *De veritate*, III, 5. *Sum. theol.*, I, 15, 3, ad 3m.

2. Saint Thomas se montre ici plus sévère que d'habitude à l'égard de Platon : « Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei : tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebant increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae ; tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra (qu. 22, a. 2) dicetur. » Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 15, 3, ad 4m. Ailleurs, il déclare que Platon n'admettait pas qu'il y eût en Dieu des idées des accidents et réfute cette doctrine en rappelant que les accidents eux-mêmes sont créés par Dieu et doivent donc avoir en lui leurs idées : *De veritate*, III, 7. Resp. Ainsi la notion de création apparaît chez lui comme étant, dans sa pensée même, une ligne de partage entre Platon et la philosophie chrétienne. C'est parce que Platon n'a pas admis la création de la matière que les chrétiens et lui ne conçoivent pas les idées de la même manière : « Et eadem ratione Plato non ponebat ideas generum, quia intentio naturae non terminatur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei. Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia ; et ideo oportet nos singularium

providence du singulier reposera tout entière sur ce fondement métaphysique.

On peut dire de ces principes qu'ils sont communs à toutes les philosophies classiques du moyen âge, mais, bien que la relation directe de la doctrine des idées à la notion de création soit partout maintenue, elle s'exprime dans les différents systèmes en des formules différentes. Chez saint Thomas, l'idée est essentiellement la connaissance que Dieu a de son essence en tant que participable ; cette connaissance est une émanation de l'essence divine qui inclut le rapport des êtres possibles à Dieu[1]. Dans la doctrine de saint Bonaventure, l'idée est plutôt conçue comme une *expression* de la vérité divine ; elle s'y imprègne de tout ce que la théologie du Verbe suppose de fécondité dans l'acte par lequel Dieu se dit éternellement. Les idées apparaissent alors comme incluses dans l'acte par lequel Dieu, en s'exprimant dans le Verbe, exprime la totalité des possibles. Certes, il s'agit toujours ici d'une similitude identique à Dieu lui-même, et par conséquent d'une expression

ponere ideas. » *De veritate*, III, 8, Resp. Les sources des renseignements de saint Thomas sur ce point sont indiquées dans *Sum. theol.*, I, 22, 3, Resp. — Par contre, saint Thomas nie que l'on puisse trouver dans les textes d'Aristote que la providence de Dieu ne s'étend pas au singulier (*Cont. Gent.*, III, 75, fin). C'est littéralement vrai, car Aristote reste entièrement étranger au problème de la providence. Saint Thomas conteste ici aux averroïstes que leur négation de la providence se trouve dans Aristote, mais il aurait du mal à prouver que son affirmation de la providence s'y rencontre. Il serait intéressant de peser exactement les expressions toujours prudentes et nuancées de saint Thomas et de chercher s'il a jamais expressément attribué cette doctrine à Aristote. Pour un travail de ce genre, il faudrait reprendre le problème d'ensemble. Tout philosophe chrétien admet que Dieu possède la science des futurs contingents ; il l'admet sur la foi de l'Écriture et comme une conséquence philosophique de la notion de création (*Cont. Gent.*, I, 67. *Sum. theol.*, I, 14, 13). Saint Thomas s'attaque de préférence à Averroès sur ce point (*In Sent.*, I, 38, 1, 5, Resp.), mais on peut voir par ses commentaires qu'il ne se fait pas illusion sur ce qu'en pensait Aristote. Or, comment la providence du singulier serait-elle possible sans la science des futurs contingents ?

1. L'une des définitions thomistes de l'idée les plus claires est la suivante : « Dico ergo, quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit ; unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam ; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam ». *De veritate*, III, 2, Resp. L'idée est donc bien l'essence divine elle-même conçue sous un certain rapport : celui que soutiennent avec elle ses participations possibles. Cf. « ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei », *Ibid.* Cf. ad 8m. Cette connaissance divine des idées, du fait même qu'elle porte sur les relations des créatures possibles à l'essence divine, est une connaissance pratique. S'il s'agit des idées des choses qui seront ou sont effectivement réalisées, leur connaissance par idées est actuellement pratique ; s'il s'agit des idées des choses qui pourraient être réalisées, mais ne le seront pas, leur connaissance est virtuellement pratique, car Dieu les connaît comme objets d'une action *possible* (*De Veritate*, III, 3, *Sum. theol.*, I, 15, 3). C'est d'ailleurs pourquoi les seules idées qui

exprimante beaucoup plus qu'exprimée[1]. Pourtant, l'expressionisme bonaventurien ajoute à la doctrine thomiste des idées une sorte de génération interne de la notion des êtres réalisables. Alors qu'il suffit à Dieu de se connaître en tant que participable pour avoir, chez saint Thomas, les idées de toutes choses, il faut encore que Dieu profère en soi, par son Verbe éternel, les notions de ces participations possibles à son essence. Il ne s'agit ici que d'une nuance, mais cette insistance particulière à souligner l'acte qui engendre éternellement en Dieu les idées ne fait que mettre mieux en évidence leur caractère fondamental : elles sont l'expression d'une création possible. Chez Duns Scot, enfin, le rapport de la notion d'idée à la notion de création devient encore plus évident ou, si l'on peut dire, plus palpable. Au lieu que chez saint Thomas les idées se réduisent à la connaissance que Dieu a de son essence et, chez saint Bonaventure, à l'expression de cette essence considérée dans ses participations possibles, elles sont chez Duns Scot les créatures elles-mêmes en tant que créables par Dieu et existant en

soient absolument déterminées en Dieu correspondent aux êtres que sa volonté a décidé de créer; pour les autres, il « veut pouvoir les produire et avoir la science nécessaire pour les produire » ; il les conçoit même comme des choses faisables, mais non comme des choses faites ou à faire. Elles sont donc en lui « quodammodo indeterminatae ». *De Veritate*, III, 6, Resp., et ad 3m. En décrivant la position de saint Thomas sur ce point, on ne doit donc pas oublier que, s'il est vrai que les idées ne soient que l'essence divine connue comme participable, il reste vrai que ce genre de connaissance est orienté vers l'action et porte tout entier sur le *créable*. Cf. « Unde cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis hujusmodi... ». *De Veritate*, III, 7, Resp. « Ideae ordinantur ad esse rerum. » *De Veritate*, III, 8.

1. La génération des idées divines, chez saint Bonaventure, peut se schématiser de la manière suivante : Dieu se connaît lui-même, et la connaissance adéquate qu'il a de soi est une expression parfaite de son être, consubstantielle à son être ; c'est le Verbe. Par le Verbe, qui est la Vérité subsistante, il ne se connaît pas seulement dans son être, mais dans toutes les participations possibles de son être. Ce qui distingue les deux doctrines, c'est donc l'accent particulier que saint Bonaventure met sur le rôle joué par le Verbe, conçu comme Expression et Vérité, dans la génération des idées. Chez saint Thomas, Dieu possède les idées du fait qu'il connaît son essence en tant que participable ; chez saint Bonaventure, il les possède du fait que sa Vérité les *exprime* aussi intégralement et totalement que sa puissance peut les produire. Cf. « Quia enim ipse intellectus divinus est summa lux et veritas plena et actus purus : sicut divina virtus in causando res sufficiens est se ipsa omnia producere, sic divina lux et veritas omnia exprimere ; et quia exprimere est actus intrinsecus, ideo aeternus ; et quia expressio est quaedam assimilatio, ideo divinus intellectus, sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter. » Saint Bonaventure, *De scientia Christi*, qu. 2, Resp. ; édit. Quaracchi, t. V, p. 9, et qu. 3, p. 13. Ce rôle de la « Veritas exprimens » (*Ibid.*, p. 14) est si important que c'est lui qui caractérise la définition bonaventurienne des idées. Celles-ci peuvent, en effet, se définir : « les expressions de la vérité divine en ce qui concerne les choses », *ipsas expressiones divinae veritatis respectu rerum* (*Ibid.*, p. 14). — Cf. *In I Sent.*, 35, un., 1 ; édit. Quaracchi, t. I, p. 601.

lui par leurs concepts à titre de possibles[1]. Dans cette doctrine, bien qu'elle ait sa source aux profondeurs de l'essence divine comme chez saint Bonaventure et saint Thomas, l'idée ne porte donc plus sur cette essence, ne fût-ce qu'en tant que participable, mais directement sur ses participations éventuelles. C'est bien par son essence que Dieu connaît les créatures possibles, mais les idées qu'il a de ces créatures ne sont pas des vues de son essence, ni même de son imitabilité, mais bien de ses imitations. Ainsi, dans le scotisme, l'essence de Dieu prise en soi se renferme dans sa splendeur ; elle est pure de l'ombre portée que pourrait projeter sur elle la multiplicité de ses imitations finies, même considérées comme simplement réalisables ; Dieu conçoit les idées parce qu'il pense les créatures, bien qu'il ne les pense que par rapport à soi.

A travers ces divergences, l'unité fondamentale de la pensée chrétienne subsiste ; elle ne varie dans ses expressions que pour se mieux formuler, et ce qu'elle cherche à faire comprendre, c'est pourquoi le Père Céleste, du fait même qu'il a tiré toutes choses du néant, ne peut être conçu que comme une providence : *Tu autem, pater, omnia providentia gubernas* (*Sap.*, XIV, 3). A l'origine de son action créatrice, en effet, nous venons de poser les idées, c'est-à-dire la science divine ; il faut donc nécessairement que sa

1. Il y a donc chez Duns Scot une génération éternelle de l'être intelligible des choses qui seront un jour créées, antérieurement à leur création même. La production divine de l'idée est une sorte de prélude éternel à la création temporelle. Cette doctrine rappelle de très près la génération éternelle de la Sagesse, principe de la création du monde, dans les livres Sapientiaux : « Verum in mente divina nihil esse potest nisi incommutabile ; ergo quicquid fieri formarique potest, Deus efficere valet, ac reipsa producit juxta propriam cujusque rationem aeternam atque incommutabilem, atque hanc Ideam appellamus ; necessario igitur sunt ideae in mente divina admittenda. Nec aliud sane videntur, *quam ipsa objecta ab aeterno a Deo intellecta*, quaeve per actum intelligendi primum esse intelligible acceperunt, ad quorum similitudinem alia effingi atque efformari potuerunt, uti rerum universitatem esse in effectu accepisse constat. » Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 15, 1, Resp. C'est pourquoi Duns Scot dit que l'idée de pierre, c'est la pierre même en tant qu'appréhendée par l'intellect : *lapis intellectus potest dici idea*. Sa doctrine suppose donc un réalisme de l'idée plus accentué que celui de saint Thomas ; Duns Scot le sait, et c'est en connaissance de cause qu'il se réclame de Platon. Chez saint Thomas, le *monde intelligible* platonicien est réduit à peu de chose ; il y a l'essence de Dieu, la connaissance que Dieu en a, et c'est tout. Chez saint Bonavanture, on pourrait dire à la rigueur que le monde intelligible consiste dans les « expressions » engendrées par lesquelles Dieu connaît les possibles. Chez Duns Scot, l'expression regagne du poids, car si les idées sont les choses mêmes en tant que connues dans l'entendement divin, il existe véritablement en Dieu un monde d'êtres intelligibles. Comme le dit Duns Scot : « Istud videtur consonare cum dicto Platonis... » ; en effet, si *ipsum objectum cognitum est idea*, on peut dire qu'il existe en Dieu un univers des essences et qu'il est peuplé des *quidditates habentes esse cognitum in intellectu divino*. Cf. DUNS SCOT, *Opus Oxoniense*, I, 35, un. ; édit. Quaracchi, t. I, p. 1160-1161, n. 1072.

science s'étende aussi loin que sa causalité. Or, sa vertu créatrice mérite ce nom précisément parce qu'elle ne se limite pas à transmettre des formes, mais donne l'être à la matière même. Que l'on admette donc que l'individuation se fasse par la forme, comme le veut Duns Scot, ou par l'union de la matière et de la forme, comme le veut saint Bonaventure, ou par la matière seule, comme le veut saint Thomas, il faut accorder dans les trois cas que Dieu possède la science des êtres singuliers et qu'il les connaît dans leur singularité même. Les dieux de Platon peuvent se décharger sur une loi générale du soin de régler le sort des individus, les moteurs immobiles d'Aristote peuvent se désintéresser de ce qui se passe dans l'univers ; rien n'est plus naturel, puisque ni les uns ni les autres n'ont créé la matière et n'ont par conséquent à la connaître. Or, l'ignorant, ils ignorent inévitablement les êtres qu'elle individualise. Mais dans un univers dont tout l'être est créé, le matériel et le singulier doivent nécessairement tomber sous les prises de l'entendement divin[1].

S'il en est ainsi, la providence ne saurait s'arrêter à l'universel et l'on doit même dire que, comme les idées divines, c'est essentiellement sur le particulier qu'elle porte[2]. Mais le particulier est inséparable de son ordre ; l'ordre de l'œuvre fait partie de l'œuvre ; il faut donc que celui qui a fait le monde ait su, prévu et voulu ce que serait le monde jusque dans ses moindres détails. Rien de plus remarquable que la parfaite continuité de la tradition à travers toute la doctrine judéo-chrétienne de la création. Le Dieu des philosophes du moyen âge reste celui de la Bible, c'est-à-dire l'Être, le créateur, le maître et par conséquent le libre ordonnateur.

1. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 13, 2 ; I, 14, 11. *De veritate*, II, 5, et III, 8. — Comparer saint Bonaventure, *In I Sent.*, 35, un., 4, concl. ; édit. Quaracchi, t. I, p. 610. — Duns Scot, *Opus Oxoniense*, I, 2, 1 et 2, 2, 2, 1 ; édit. Quaracchi, t. I, p. 208, n. 250. Voir aussi les textes scotistes réunis dans Hier. de Montefortino, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 14, 11. La question est si étroitement liée à la notion de création qu'un accord entre les philosophes chrétiens était à peu près inévitable.

2. « Cum Deus sit causa entis, in quantum est ens..., oportet quod ipse sit provisor entis in quantum est ens. Providet enim rebus in quantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub ejus providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia, quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium. » Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 75. On voit ici en quoi l'aristotélisme, avec son sens du concret et du singulier, se montre un terrain plus favorable que le platonisme pour le développement de la philosophie chrétienne, pourvu qu'il soit transfiguré par la métaphysique de l'*Exode*. — Notons que l'on attendrait plutôt un *praesertim* qu'un *etiam* dans la dernière phrase de ce texte. On en trouve d'ailleurs l'équivalent dans cette autre déclaration encore plus ferme : « Ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistant nisi in singularibus. Ergo singularia *magis* debent habere ideam quam universalia. » *De Veritate*, III, 8, *Sed contra*, et ad 2m.

Saint Thomas a synthétisé l'ensemble de ces vues dans une page si parfaite, qu'il est difficile de faire mieux que de lui laisser le soin de les présenter dans la rigueur de leur ordre : « Qu'il existe un être premier de tous, possédant la perfection plénière de l'être, et que nous appelons Dieu, c'est chose démontrée ; et aussi que, de l'abondance de sa perfection, il dispense l'être à tout ce qui existe, en sorte qu'il faille le reconnaître non seulement comme premier, mais comme principe premier de tous les êtres. Or, cet être, il ne le confère pas aux autres par nécessité de nature, mais par un décret de sa volonté. En conséquence, Dieu est le maître de ses œuvres, comme nous sommes maîtres de ce qui dépend de notre volonté. Bien plus, cette domination de Dieu sur les choses qu'il a faites est absolue, car, puisqu'il les a produites sans le secours d'un agent extérieur et même sans qu'une matière lui soit fournie, il est le producteur universel de la totalité de l'être. Or, lorsque c'est par une volonté agissante que des choses sont produites, chacune d'elles est ordonnée par cet agent en vue d'une certaine fin, car, le bien ou la fin étant l'objet propre de la volonté, il faut nécessairement que ce qui procède d'une volonté soit ordonné en vue d'une certaine fin. Chaque chose atteint sa fin dernière par son action, mais il faut que cette action soit dirigée par Celui qui a conféré aux choses les facultés mêmes par lesquelles elles agissent. Il est donc nécessaire que Dieu, qui est en soi parfait, et dont la puissance dispense l'être à tout ce qui existe, régisse tous les êtres sans être régi lui-même par aucun ; et il n'y a rien qui soit soustrait à son gouvernement, comme il n'y a rien qui ne tienne de lui son existence. De même donc qu'il est parfait en tant qu'être et en tant que cause, de même aussi, dans son gouvernement, il est parfait »[1]. Toute la métaphysique augustinienne de la création se retrouve dans ces lignes, mais parvenue à la parfaite conscience d'elle-même et capable de se voir enfin dans sa limpidité.

Pour concevoir exactement la nature propre de la providence chrétienne, il nous reste seulement à rapprocher de nos conclusions précédentes celle que nous venons d'obtenir. Dieu a créé et ordonné toutes choses en vue d'une fin. Mais quelle est cette fin ? Nous le savons désormais, c'est Dieu : *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus.* Dire qu'il régit le monde par sa providence, c'est donc dire simplement qu'il ordonne toutes choses en vue de lui-même

1. Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 1. Ce texte est précédé d'un appel au Ps. XCIV, 3-5. — Cf. le texte cité dans la note précédente, et *Cont. Gent.*, III, 94, *Primo namque.*

par sa science et par sa volonté[1]. Ici encore, c'est à la totalité de l'être et au singulier lui-même que l'on doit appliquer ce principe. Car, pour que Dieu ne dirige pas chaque individu vers lui comme vers la fin universelle de la création, il faut supposer qu'il ne le connaît pas, ou qu'il ne peut pas le faire, ou qu'il ne veut pas le faire. Or, on ne peut pas dire que Dieu ne connaît pas le singulier, puisqu'il en a les idées ; on ne peut pas dire non plus que Dieu ne puisse pas le faire, puisque sa puissance est infinie comme son être même ; on ne peut pas dire non plus qu'il ne veuille pas le faire, puisque sa volonté est la volonté du bien total[2]. Il faut donc que tous les êtres, quels qu'ils soient, se trouvent ordonnés par la providence de Dieu en vue de lui, car de même qu'il est leur principe, il est leur fin. Ainsi, le thème chrétien de la gloire de Dieu achève de donner à la notion de providence son sens plein. Si Dieu dirige toutes choses vers lui comme vers leur fin, ce n'est pas qu'il attende d'elles le moindre accroissement de sa perfection, mais pour l'imprimer en elles et la leur communiquer dans la mesure où elles en sont capables[3] ; or, les êtres humains en sont éminemment capables, et c'est pourquoi la providence divine les entoure d'un soin tout particulier.

En disant que rien n'échappe à la providence, il convient, en effet, de ne pas oublier que Dieu ne se substitue pas aux choses pour agir à leur place. Ainsi qu'on a pu le voir, le concours qu'il leur prête fonde leur être et leur causalité. Lorsqu'il s'agit de natures qui ne sont douées ni de connaissance ni par conséquent de libre arbitre, comme tous les individus de l'espèce agissent nécessairement et infailliblement selon la nature de cette espèce, il suffit d'établir la loi de l'espèce pour assurer l'obtention de leur fin aux individus qui la composent. En ce sens, la providence divine peut veiller sur chaque passereau sans prendre en considération ce qui le distingue individuellement des autres. Créé, voulu et dirigé par la volonté qui lui impose une nature à la nécessité de laquelle il ne saurait échapper, l'animal est « agi » pour le bien, mais il est agi. Il n'en est pas de même de l'homme, qui l'emporte sur les autres créatures de ce monde, tant par la perfection de sa nature que par la dignité de sa fin. Par sa nature, car les êtres

1. Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 64, *Amplius ostensum est.*
2. Saint Thomas d'Aquin, *Cont Gent.*, III, 75, *Adhuc, si Deus.*
3. « Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem ; non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt, accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus. » Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 97, *Ex his autem.*

raisonnables sont maîtres de leurs actes et libres de se diriger dans leurs voies ; par sa fin, car au lieu que celle des autres créatures n'est que de réaliser une sorte de ressemblance divine en étant ce qu'elles sont, la fin des créatures raisonnables est d'atteindre par leurs opérations la fin dernière de la nature universelle, dans la connaissance et dans l'amour. Le gouverneur d'une cité bien ordonnée gouverne chacun selon sa condition; comment croire que Dieu ne gouverne pas chaque être créé selon la sienne[1] ? La seule question est donc de savoir de quel'e manière particulière la providence doit s'appliquer aux êtres humains.

En premier lieu, il est clair qu'en vertu de sa rationalité même, l'homme peut se servir des autres choses comme d'instruments. Elles peuvent éventuellement l'écraser par leur force brutale, mais elles n'usent jamais de lui, au lieu qu'il use d'elles. C'est donc les choses qui sont en vue de l'homme comme de leur fin, et non l'homme en vue des choses, ce qui revient à dire que c'est par l'homme et à travers l'homme que le reste de l'univers est dirigé vers sa fin. Les êtres raisonnables sont là, en un certain sens, pour eux-mêmes, au lieu que le reste n'est là qu'en vue des êtres raisonnables. Tout se passe comme dans une armée, dont la fin dernière est la victoire ; ceux qui la remportent sont les soldats qui se battent ; quant aux services auxiliaires, ils ont pour raison d'être ces soldats qui remporteront la victoire et c'est seulement par eux qu'ils y participeront. Ainsi de l'univers et de l'homme ; car la fin de l'univers, c'est la béatitude, et comme seuls en jouiront les êtres raisonnables, c'est pour eux et en eux que le reste des êtres est appelé à y participer[2]. La providence a donc choisi spécialement l'espèce humaine et la conduit à sa fin d'une manière toute particulière, puisque Dieu est la fin de l'univers et que c'est par l'humanité que l'univers l'atteindra. Mais il faut aller plus loin et voir comment la providence veille au bien particulier des individus de cette espèce.

De tous les êtres qui peuplent le monde, l'homme seul est immortel. Il faut des espèces différentes et inégales pour que tous les degrés de bien soient représentés et la loi de l'ordre satisfaite, mais dans toutes les espèces autres que l'espèce humaine les individus qui les représentent sont destinés à périr. Ils naissent, vivent et meurent pour toujours. On peut donc dire que la provi-

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 111. — Cf. les textes de Duns Scot, dans Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 22, 1.
2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 112.

dence ne les veut pas pour eux, mais pour l'espèce qu'ils perpétuent. Tout autre est le cas de l'homme. Créatures immortelles, indestructibles, les êtres humains, pris dans leur singularité, ne sont pas là que pour l'espèce humaine, mais aussi pour eux, et c'est donc pour lui-même que Dieu veut et gouverne chacun d'eux[1]. On le voit bien d'ailleurs à la manière dont les hommes agissent, lorsqu'ils agissent en tant qu'individus. Précisément parce qu'ils sont libres, leurs actions sont imprévisibles et différentes chez chacun d'entre eux. Or, rien n'échappe à la providence divine, pas même les différences et variations les plus minimes des individus : *divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima.* Il ne suffirait donc pas d'admettre que Dieu veille sur l'espèce humaine en général, ni même sur chaque homme en particulier, il veille sur chaque action libre particulière, de chaque homme particulier.

Par là, nous sommes conduits à ce qui confère à l'homme une de ses dignités les plus hautes, mais aussi au problème le plus redoutable de tous, puisque c'est celui de sa destinée. Du fait même qu'ils sont raisonnables, les êtres humains sont appelés à la plus noble des fins, mais ils ont charge de l'atteindre. Eux aussi, d'une manière analogue à celle dont Dieu procède, sont capables de concevoir une fin, qui est le bien, et d'ordonner les moyens nécessaires en vue de l'obtenir. Comme Dieu crée le monde, l'homme construit sa vie ; il ne peut en choisir les matériaux, qui sont ses actes, ni les disposer comme il convient en vue de leur fin, qui est la béatitude, sans user de sagesse et de prudence. La prévoyance humaine est à la providence de Dieu ce que la causalité humaine est à la création divine. Dieu ne contrôle donc pas seulement l'homme par sa providence, il l'y associe ; alors que tout le reste n'est que gouverné par elle, l'homme est gouverné par elle et se gouverne ; et non seulement il se gouverne, mais il gouverne aussi le reste. D'un mot, et pour tout dire, chaque être humain est une *personne;* ses actes sont des actes *personnels*, parce qu'ils partent de la libre décision d'un être raisonnable et ne relèvent que de son

1. « Omnis enim res propter suam operationem esse videtur : operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur, secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae, quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum ; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis manifestum est. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 113. — Même doctrine chez Duns Scot, au texte cité plus haut, note 43.

initiative propre. C'est donc en tant que tels qu'il faut que la providence divine s'y applique. Par un privilège unique, Dieu, qui conduit tout selon ses voies, fait à chacun de nous l'honneur insigne de l'associer à sa conduite[1]. C'est ici, plus que jamais, qu'il est beau de devenir le coopérateur, ou, selon la parole de saint Paul, le coadjuteur de Dieu. Mais qu'est-ce donc que cette notion de « personne » qui nous élève à une dignité si haute ? Il semble qu'en l'introduisant dans la philosophie, la pensée chrétienne fasse beaucoup plus que transformer la conception grecque de la providence divine. *Quid est homo*, demande le Psalmiste, *quod memor es ejus?* (*Ps.*, VIII, 5). Si c'est parce qu'il est une personne, qu'au lieu de subir simplement la loi du monde chaque homme collabore à la faire règner, il faut que la personne chrétienne soit bien différente de l'homme tel que le concevaient Platon et Aristote. Ainsi, par une suite nécessaire de conséquences, la métaphysique de l'être nous conduit au problème de l'anthropologie chrétienne. Là seulement, voyant exactement ce qu'est l'homme, nous verrons de quelle manière la providence de Dieu le gouverne, et, sachant comment elle le gouverne, nous apprendrons de quelle manière l'homme doit se gouverner.

1. Nous citerons en entier les textes décisifs où s'introduit la notion de *personne :* « Creatura rationalis sic divinae providentiae subjacet, quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest ; unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere ; quod non contingit in caeteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare ; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae, in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

« Item, actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales actus. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 113.

CHAPITRE IX

L'ANTHROPOLOGIE CHRÉTIENNE

Pris en soi, l'homme n'est rien de plus que l'un des êtres dont se compose l'univers que nous avons décrit : un analogue de Dieu, doué d'activité et d'efficace causale dans la mesure où il est être et conduit par la providence divine vers la fin qui lui est propre. Sa dépendance à l'égard de Dieu, beaucoup plus intime et radicale que celle de l'homme à l'égard de l'Idée platonicienne, ou que celle du mobile à l'égard du Premier Moteur d'Aristote, entraîne des différences de structure métaphysique par quoi l'homme chrétien va se différencier de l'homme grec plus profondément encore. Ici, et plus peut-être qu'ailleurs, les différences se dissimulent sous l'identité des terminologies et il est nécessaire de regarder de près pour les discerner.

L'une des surprises qui attendent l'historien de la pensée chrétienne est son insistance sur la valeur, la dignité et la perpétuité du corps humain. Presque tout le monde considère la conception chrétienne de l'homme comme un spiritualisme caractérisé. Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme ? Cultiver son âme, libérer son âme en la purifiant et sauver son âme en la libérant, voilà bien, semble-t-il, la fin propre du christianisme. Ajoutons à cela que le Dieu chrétien est esprit, que l'homme ne peut donc s'unir à Dieu que par l'esprit et qu'en effet c'est bien en esprit et en vérité que Dieu veut être adoré. Comment ne pas attendre, après cela, que des philosophes chrétiens portent tout leur effort sur la partie spirituelle de l'homme, qui est l'âme, et négligent cet élément caduc, opaque à la pensée, aveugle à Dieu, qu'est le corps ? Pourtant, au grand scandale de beaucoup d'historiens et de philosophes, c'est le contraire qui est arrivé. Saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot, je dirai même saint François d'Assise, sont des hommes qui ont chéri la matière, respecté leur corps, célébré sa haute dignité et n'ont jamais voulu séparer sa destinée de celle de leur âme. Est-il possible de trouver l'explication de ce fait, et que nous apprend-il sur la nature vraie de l'homme chrétien ?

Le même problème peut être formulé en termes proprement historiques. A première vue, il semble que le platonisme soit la philosophie et particulièrement l'anthropologie naturelle d'un chrétien. Les Pères de l'Église ont pu trouver dans le *Phédon* la doctrine de la spiritualité de l'âme qui leur était nécessaire, ils y ont encore trouvé plusieurs démonstrations de l'immortalité de l'âme et la conception d'une vie future, avec un ciel et un enfer, des récompenses et des châtiments. Sans le *Phédon*, le *De immortalitate animae* de saint Augustin n'existerait certainement pas. Comment se fait-il qu'après avoir suivi si longtemps la tradition platonicienne, les philosophes chrétiens aient progressivement cédé à l'influence croissante d'Aristote et, après de nombreuses hésitations, défini l'âme comme la forme du corps ? C'est qu'ici, plus encore qu'ailleurs, la philosophie chrétienne s'est laissé travailler et conduire du dedans par l'influence régulatrice de la révélation.

Nous avons plus ou moins oublié le sens original du mot Évangile. Il signifie : la bonne nouvelle. Exactement comme la Bible était le Livre par excellence, l'Évangile apportait aux hommes la Bonne Nouvelle par excellence[1]. L'enseignement de Jésus-Christ annonçait que le Messie était venu, que le salut était proche pour Israël et que les justes étaient appelés à régner avec Dieu. La prédication de Paul allait bientôt rendre clair à tous que le salut du Christ n'était pas réservé aux Juifs, mais s'appliquait à l'humanité entière : riches et pauvres, maîtres et esclaves, savants et ignorants. Ce qu'il nous importe particulièrement de noter, c'est que le salut annoncé par l'Évangile n'était pas seulement le salut des âmes,

1. Ce point a été bien vu par H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, Paris, Ladrange, 1843, t. I, p. 7-10 ; notamment : « Nous proposant de parler de son influence sur la philosophie, nous devons essayer de nous exprimer clairement sur cette doctrine religieuse (le Christianisme). Nous trouvons l'esprit du Christianisme résumé dans la promesse de la vie éternelle, c'est-à-dire de l'accomplissement de toutes choses par notre réunion spirituelle avec Dieu, c'est-à-dire encore de l'appel fait à tous les êtres raisonnables pour former un État où les créatures subiront une magnifique transfiguration. Si l'on tenait cette formule générale pour trop simple, parce qu'elle ne renferme pas tous les articles fondamentaux de la foi chrétienne, on pourrait examiner si cependant toute la richesse de la doctrine chrétienne, de la vie et de l'aspiration chrétienne n'y est pas comprise » (*op. cit.*, p. 8). C'est pourquoi Ritter dit un peu plus loin, et son intuition n'est pas sans profondeur, que le commencement de l'histoire moderne ne pouvait consister que dans une Bonne Nouvelle, c'est-à-dire une promesse, parce qu'il ne pouvait se rencontrer ni sur une route empirique ni sur une route philosophique (*Ibid.*). On peut, en effet, se demander comment nous apparaîtrait l'Antiquité si nous n'en étions pas séparés, comme nous le sommes, par la Promesse chrétienne ? Il y a une leçon très importante, même pour la métaphysique, à tirer de la simple existence d'une chronologie chrétienne, car elle suppose la reconnaissance, au cours de l'histoire du monde, d'un commencement absolu.

mais le salut des hommes, c'est-à-dire de chacun de ces êtres individuels, avec leur chair, leurs membres, toute cette structure d'organes corporels sans laquelle chacun d'eux ne se sentirait plus que l'ombre de lui-même et ne serait même plus capable de se concevoir. Lorsque Jésus-Christ annonçait aux Juifs qu'ils régneraient avec lui, c'était bien d'eux qu'il parlait, et non pas seulement de leurs âmes, et il est à peine besoin de rappeler qu'aux yeux de saint Paul la résurrection du Christ était la promesse et la preuve de leur propre résurrection à venir : « Mais si l'on prêche que le Christ est ressuscité d'entre les morts, comment quelques-uns disent-ils parmi vous qu'il n'y a pas de résurrection des morts ? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est point ressuscité. Et si le Christ n'est point ressuscité, votre prédication est donc vaine et vaine aussi est votre foi... Si c'est pour cette vie seulement que nous espérons dans le Christ, nous sommes les plus misérables de tous les hommes »[1]. Mais ce n'est pas pour cette vie seulement que le chrétien espère, et c'est pourquoi il est le plus heureux des hommes : « Les morts ressusciteront incorruptibles, et nous serons transformés ; car il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'immortalité »[2].

Ce sont là des faits bien connus, mais il semble que l'on ait oublié leur influence sur le développement de la philosophie médiévale. La foi de saint Paul et des premiers chrétiens au salut individuel de l'homme concret impliquait deux conséquences : d'abord, la pérennité et l'éminente valeur de l'individu comme tel. Rien n'exprimera mieux ce sentiment que l'émouvant *Mystère de Jésus*, où Pascal met à nu cette confiance profonde du chrétien dans la mort d'un Dieu : « Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi ». Et Pascal formule aussitôt après la deuxième conséquence : « C'est moi qui guéris et rends le corps immortel ». Ce dont le Christianisme affirme la valeur et la pérennité, ce n'est pas seulement l'âme, mais l'être concret fait de corps et d'âme que l'on appelle l'homme, parce que c'est l'homme et non pas seulement l'âme que le Christ est venu sauver. Ce que Pascal affirmera au XVII[e] siècle, les auteurs chrétiens l'avaient affirmé déjà dès la fin du II[e] ou le début du III[e] siècle, et ils avaient marqué avec la même force la connexion nécessaire qui lie à la foi en la résurrection des corps la thèse philosophique de l'unité

1. Saint PAUL, *I Corinth.*, XV, 12-19.
2. *Op. cit.*, XV, 52-53.

substantielle du composé humain : « Car Dieu a appelé la chair elle-même à la résurrection et il lui promet la vie éternelle. Annoncer à l'homme la bonne nouvelle du salut, c'est, en effet, l'annoncer également à sa chair. Car qu'est-ce que l'homme, sinon un être raisonnable composé d'une âme et d'un corps ? L'âme, prise en elle-même, n'est donc pas l'homme ? Non, mais elle est l'âme de l'homme. Est-ce donc le corps qui est l'homme ? Non, mais on doit dire qu'il est le corps de l'homme. Puis donc que ni l'âme ni le corps pris à part ne sont l'homme, mais que ce que l'on nomme de ce nom est ce qui naît de leur union, lorsque Dieu a appelé l'homme à la résurrection et à la vie, ce n'est pas une de ses parties, mais l'homme total, c'est-à-dire l'âme et le corps, qu'il y a appelé »[1].

L'importance fondamentale de cette connexion a été si vivement sentie par les premiers penseurs chrétiens que ce qui nous semble aujourd'hui l'une des pièces essentielles de la philosophie chrétienne leur semblait de peu d'importance. Pour nous, ce qu'il paraît nécessaire d'établir avant tout, c'est l'immortalité de l'âme, gage de notre béatitude future. On surprendrait aujourd'hui beaucoup de chrétiens en leur disant que la croyance en l'immortalité de l'âme chez certains des plus anciens Pères est obscure au point d'être à peu près inexistante. C'est pourtant un fait[2], et il est

1. *De resurrectione*, VIII, dans ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, texte 147, p. 58-59.

2. On peut noter à ce sujet deux points intéressants : I. Même les Pères qui admettent l'immortalité de l'âme refusent immédiatement de concéder à Platon que l'âme soit *naturellement* immortelle. Pour Platon, l'âme *est* vie ; pour les penseurs chrétiens, si elle *est* vie, elle est Dieu ; donc l'âme ne peut être immortelle que parce qu'elle a *reçu* la vie et en vertu d'un décret de Dieu : en ce sens, l'âme humaine ressemble plus aux dieux indestructibles du *Timée*, indissolubles par décret (*Timée*, 41 A), qu'à l'âme naturellement immortelle du *Phédon*. Voir JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, VI, 1 ; il reste quelque chose de cette notion chez saint Augustin : E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 69 ; 170, note 1, et 186. — II. Il est parfois difficile de déterminer si les anciens Pères parlent de l'immortalité de l'âme ressuscitée ou de l'immortalité de l'âme entre la mort du corps et sa résurrection. Les expressions de Justin sont obscurs : « De même que l'homme n'existe pas perpétuellement et que le corps ne subsiste pas toujours uni à l'âme, mais que, lorsque cette harmonie doit être détruite, l'âme abandonne le corps et l'homme n'existe plus, de même aussi, *lorsque l'âme doit cesser d'être*, l'esprit de vie s'échappe d'elle ; *l'âme n'existe plus* et s'en retourne à son tour là d'où elle avait été tirée. » JUSTIN, *op. cit.*, VI, 2. Si elle n'existe plus du tout, où peut-elle retourner, et Justin veut-il dire seulement qu'elle n'existe plus *comme âme?* Il est difficile d'en décider. Même obscurité chez TATIEN, *Discours aux Grecs*, chap. XIII : « L'âme humaine, en soi, n'est pas immortelle, ô Grecs, elle est mortelle ; mais cette même âme est capable aussi de ne pas mourir. Elle meurt et se dissout avec le corps, si elle ne connait pas la vérité, mais elle doit ressusciter plus tard, à la fin du monde, pour recevoir avec son corps, en châtiment, la mort dans l'immortalité ; et, d'autre part, elle ne meurt pas, fût-elle dissoute pour un temps, quand elle a acquis la connaissance de Dieu » (trad. A. Puech, Paris, Alcan, 1903, p. 125). Il semble difficile de ne pas admettre ici que Tatien croit à une sorte de mort de l'âme, suivie d'une

important de le noter parce qu'il met merveilleusement en relief l'axe central de l'anthropologie chrétienne et la raison de son évolution historique. Au fond, un Christianisme sans immortalité de l'âme n'eût pas été absolument inconcevable, et la preuve en est qu'il a été conçu[1]. Ce qui serait, au contraire, absolument inconcevable, c'est un Christianisme sans résurrection de l'Homme. L'homme meurt, son corps meurt, et rien ne serait irrémédiablement perdu, la Bonne Nouvelle ne serait pas rendue vaine si son âme mourait aussi, pourvu toutefois que l'homme fût assuré de ressusciter, dans son âme et dans son corps, afin de jouir tout entier d'une béatitude éternelle. Rien d'étonnant, par conséquent, que certains Pères aient admis la mort de l'âme et du corps dans l'attente de la résurrection et du jugement. Ce ne fut pourtant là qu'une courte hésitation dans l'histoire de l'anthropologie chrétienne. On comprit très vite, principalement sous l'influence du platonisme, qu'il y avait d'impérieuses raisons philosophiques d'affirmer l'immortalité de l'âme. A partir de ce moment, le problème prit un aspect nouveau, car il s'agissait de trouver une idée de l'homme telle que l'immortalité de son âme y fût concevable en même temps que la destinée future de son corps y fût assurée. La tradition philosophique grecque n'offrait le choix qu'entre deux solutions possibles du problème : celle de Platon et celle d'Aristote ; les penseurs chrétiens essayèrent successivement l'une et l'autre, et c'est seulement après douze siècles d'hésitations que la question trouva sa réponse lorsque, dépassant à la fois Platon et Aristote, la philosophie médiévale révéla son originalité créatrice dans le système de saint Thomas d'Aquin.

A première vue, nulle philosophie n'était plus pleine de promesses que celle de Platon, ou celle de son disciple Plotin, pour l'avenir de l'anthropologie chrétienne. Selon Platon, l'âme est essentiellement source de mouvement ou même, comme on peut lire dans le *Phèdre* (246 A), automotrice. De là à conclure que « ce mouvement qui se meut soi-même », et que nous appelons âme, est

résurrection pour une vie éternelle ou pour une damnation éternelle. Quant à Irénée, il se représente les âmes comme survivant à leur corps, mais les imagine sous l'aspect de fantômes reconnaissables, ces âmes ayant pris la forme de leurs corps comme de l'eau qui a gelé dans un vase (*Adversus Haereses*, II, 19, 16, et II, 34, 1). Ceci nous conduit à Tertullien, dont le matérialisme radical marque l'extrême limite des variations possibles de la philosophie chrétienne, mais c'en est une forme trop manifestement aberrante pour qu'il y ait lieu d'insister : cf. TERTULLIEN, *De anima*, VI.

1. Il est extrêmement probable que ce que l'on a nommé la doctrine « mortaliste » du XVII[e] siècle n'était primitivement qu'un retour à la position des premiers Pères, et non, comme on semble parfois le croire, une manifestation de l'esprit libertin.

naturellement doué de vie (*Lois*, 894 C-895 B), donc par le fait même immortel, il n'y a qu'un pas. C'est ce qui fait que le platonisme se plaît à souligner l'indépendance radicale de l'âme, qui donne la vie, à l'égard du corps, qui la reçoit d'elle. Dans le composé humain, l'âme constitue l'élément permanent, immuable, divin, au lieu que le corps est transitoire, changeant, périssable ; comme un homme est indépendant de son vêtement, survit à celui dont il se dépouille et peut en user plusieurs dans sa vie sans en souffrir, ainsi l'âme se dépouille progressivement du corps par la philosophie et meurt volontairement à la matière, jusqu'à ce que la mort du corps l'en délivre et la laisse vaquer à la contemplation des Idées. Il n'est pas de doctrine où l'indépendance de l'âme à l'égard du corps soit plus fortement soulignée que dans le platonisme, et c'est pourquoi, dès qu'ils sentirent l'importance de l'immortalité de l'âme, les Pères considérèrent naturellement Platon comme un allié.

Rien de mieux en ce qui concerne l'âme ; mais que devient l'homme dans le platonisme ? Puisque c'est l'âme seule qui compte, il devient ce que les philosophes de l'Académie, en cela fidèles interprètes de la pensée du maître, définiront « une âme qui se sert de son corps »[1]. Saint Augustin lui-même, bien qu il se défende contre certaines conséquences des principes fondamentaux du platonisme, a bien vu qu il ne pouvait refuser d'accepter celle-là. L'homme, dit-il, tel du moins qu'il s'apparaît à lui-même, est « une âme raisonnable, qui se sert d'un corps terrestre et mortel »[2], ou, comme Augustin l'écrit ailleurs, c'est « une âme raisonnable qui a un corps ». Pourtant, on voit bien que le philosophe chrétien sent quelle difficulté se cache sous ces formules, car il ajoute aussitôt que l'âme raisonnable et le corps qu'elle a ne font pas deux personnes distinctes, mais un seul homme[3]. Son intention de sauvegarder l'unité de l'homme n'est donc pas douteuse, mais le peut-il avec ses principes ?

On voit bien qu'il ne le peut pas, à ce fait que la définition augustinienne de l'âme est identique à la définition augustinienne de l'homme. Saint Augustin nous dit que l'homme n'est ni une âme

1. A. E. TAYLOR, *Plato*, p. 190.

2. Saint AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae*, I, 27 ,52 : « Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore. » *Patr. lat.*, t. 32, col. 1332.

3. « Quid est homo ? Anima rationalis habens corpus. Anima rationalis habens corpus non facit duas personas, sed unum hominem. » Saint AUGUSTIN, *In Joan. Evang.*, XIX, 5, 15 ; *Patr. lat.*, t. 35, col. 1553. Même instance dans cette autre formule : « ... homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore ». *De civit. Dei*, XIII, 24, 2 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 399.

à part, ni un corps à part, mais une âme qui se sert d'un corps. Lorsque nous lui demandons par ailleurs de nous définir l'âme en elle-même, il répond qu'elle est « une substance rationnelle apte à gouverner le corps »[1]. L'homme n'est donc finalement que son âme ou, si l'on préfère, c'est l'âme même qui est l'homme. Sans doute, saint Augustin ne serait pas entièrement désarmé contre ce reproche. Il répondrait peut-être qu'une âme n'est âme que si elle a un corps dont elle puisse user et qu'un corps n'est corps que s'il est au service d'une âme, auquel cas, en effet, la définition de l'âme seule est équivalente à celle de l'homme tout entier. La vérité n'en est pas moins que ce bloc platonicien, introduit sans adaptation préalable dans la pensée chrétienne, y fait figure d'un corps étranger et que sa présence y soulève des difficultés inconnues au platonisme authentique. Que l'homme de Platon soit son âme, rien de plus naturel, car Platon n'a nul souci d'assurer l'unité ni la permanence du composé humain. Pour lui, l'union de l'âme et du corps est le résultat accidentel d'une chute ; c'est par une violence faite à sa nature que l'âme est enfermée dans le corps comme dans une prison ou dans une tombe, et c'est pourquoi tout l'effort de la philosophie doit tendre à l'en délivrer. Pour un chrétien, au contraire, il est d'abord impossible qu'un état naturel soit le résultat d'une chute, car l'union de l'âme au corps est naturelle et voulue par ce Dieu qui a dit lui-même de ses œuvres qu'elles sont bonnes : *et vidit quod erant valde bona*[2]. En outre, puisque c'est du salut de l'homme tout entier qu'il s'agit, la philosophie chrétienne ne saurait se proposer de sauver l'âme du corps, mais bien de sauver le corps par l'âme, et, pour qu'il en soit ainsi, il faut nécessairement que l'homme soit un composé substantiel, très différent de la juxtaposition accidentelle imaginée par Platon. C'est ce qui explique d'ailleurs que, si ferme sur l'affirmation de l'unité de l'homme, saint Augustin se reconnaisse incapable de la justifier. L'homme et son corps sont-ils deux chevaux attelés au même char, ou sont-ils unis comme le torse et le tronc d'un centaure,

1. « Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata. » Saint AUGUSTIN, *De quantitate animae*, XIII, 22 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1048. Cette définition sera souvent reprise au moyen âge, surtout parce qu'elle a été reprise par l'apocryphe augustinien : *De spiritu et anima*, cap. I (*Patr. lat.*, t. 40, qui. 781).

2. *Genèse*, I, 31. — Saint Augustin a fort bien senti le péril auquel le platonisme exposait la pensée chrétienne sur ce point, car il avait sous les yeux l'exemple d'Origène, dont il critique sévèrement la doctrine : *De civit. Dei*, XI, 23, 1-2 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 336-337.

ou l'âme est-elle l'homme au sens où le cavalier suppose sa monture ? Autant de questions auxquelles il refuse de répondre[1] et qui ne sont pour lui que l'occasion d'avouer son embarras.

Ainsi, malgré les avantages incontestables qu'il présentait, le platonisme introduisait au sein de la philosophie chrétienne une difficulté latente, mais insurmontable. C'est ce qui permet de comprendre que la définition aristotélicienne de l'âme, si peu chrétienne d'apparence, ait été prise de bonne heure en considération par certains philosophes et théologiens. La chose ne se fit pas sans résistance et l'opposition des platoniciens devait être tenace. Nemesius a laissé une critique sévère de la définition d'Aristote qui, transmise au moyen âge sous l'autorité de Grégoire de Nysse, a exercé une influence profonde et durable sur l'histoire de la controverse[2]. Pourtant, lorsqu'on en arrive au début du XIIIe siècle, c'est chose commune de rencontrer cette définition parmi nombre d'autres qui, en quelque sens que ce soit, sont toutes considérées comme acceptables. L'âme, selon Aristote, est l'acte ou la forme du corps organisé, qui a la vie en puissance. La relation de l'âme au corps est donc un cas particulier de la relation plus générale de la forme à la matière. En un sens, la forme et la matière sont séparables, puisque telle forme particulière n'est pas nécessairement destinée par sa nature à informer telle matière particulière, mais, en un autre sens, on doit les dire inséparables, au moins dans les substances concrètes, parce que les formes de ce genre ne sauraient exister à part d'une matière quelconque. L'âme humaine étant précisément une forme de ce genre, on voit immédiatement quels avantages et quels inconvénients il peut y avoir à en donner une telle définition.

Les avantages sont évidents. Pour le philosophe qui s'inspire d'Aristote, l'unité substantielle de l'homme ne soulèvera jamais aucune difficulté, car le corps et l'âme ne sont pas deux substances, mais les deux éléments inséparables d'une seule et même substance. On conçoit aisément que des philosophes chrétiens, préoccupés qu'ils étaient d'assurer la permanence et l'unité du composé humain, se soient sentis rassurés par cette solution du problème. Inversement, il était difficile de concéder à Aristote que l'âme est

1. Saint AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae*, I, 4, 6 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1313.

2. Némésius, évêque d'Émèse (IVe-Ve siècle), voit dans la définition de l'âme comme forme du corps un danger mortel pour la substantialité de l'âme et par conséquent aussi pour son immortalité. Voir MIGNE, *Patr. gr.*, t. 40, col. 560 B, C. Sur les traductions latines médiévales de son *Premnon physicon*, voir B. GEYER, *Fried. Ueberwegs Grundriss der Gesch. d. Philos.*, t. II, 11e édit., Berlin, 1928, p. 118.

la forme du corps sans accepter en même temps les conséquences qui découlent nécessairement de ce principe. Or, il se trouve que, comme dans le cas de Platon, certaines de ces conséquences sont inquiétantes pour un philosophe chrétien. On ne peut suivre Platon dans sa démonstration de la substantialité de l'âme sans mettre en danger l'unité de l'homme ; on ne peut suivre Aristote dans sa démonstration de l'unité de l'homme sans mettre en danger, avec la substantialité de l'âme, son immortalité.

Dès lors, en effet, que la réalité concrète est définie comme l'union d'une forme et d'une matière, il devient impossible de considérer l'un de ces deux éléments comme une substance proprement dite. Tant que l'union de l'âme et du corps dure, l'homme dure, car c'est lui qui est la substance ; mais aussitôt que cette union se défait, ce n'est pas seulement l'homme, c'est tout autant son corps et son âme qui cessent de durer. Un cadavre n'est plus un corps humain, c'est de l'organique en voie de retour à l'inorganique, et quant à l'âme de l'animal, comment survivrait-elle à l'animal, puisqu'elle en fait partie et que cet animal n'existe plus ? Il est vrai qu'Aristote lui-même a senti quelle difficulté sa doctrine soulève en ce qui concerne l'homme. Le fait est d'autant plus remarquable que, chez lui, la théologie au sens chrétien du mot ne joue évidemment aucun rôle. Ce n'est pas parce que Dieu l'a dit aux hommes, c'est parce que l'observation rationnelle le lui fait voir, qu'il sait que l'homme n'est pas un animal comme les autres. Animal raisonnable, l'être humain semble posséder en soi plus que la forme de son corps ; il y a dans l'âme humaine un principe d'opérations indépendant du corps dans son exercice et par conséquent supérieur à ce que serait une simple forme substantielle, c'est l'intellect. Lorsque Aristote en arrive à définir le rapport de cet intellect au corps, son embarras est extrême. Il se demande si l'on peut le définir comme analogue au rapport du pilote à son navire, et ne répond pas[1] ; il ajoute que la nature de cet intellect ne lui est pas encore claire, mais que l'on serait tenté de le considérer comme un autre genre d'âme, le seul qui soit séparé du corps comme l'immortel l'est du mortel[2] ; dans une formule brève et fugitive, il dit encore que cet intellect vient à l'âme « du dehors »[3], ce qui suggère, en effet, la possibilité de son retour ultérieur à sa source et de sa survie. Mais alors que devient

1. Aristote, *De anima*, I, 1 ; 413 a, 5-9.
2. *Op. cit.*, I, 2 ; 413 b, 24-27.
3. *De gener. anim.*, 736 b, 28.

l'unité substantielle de l'être humain ? Comment ce qui est forme du corps individuel peut-il être en même temps séparé de ce corps individuel ? C'est un point capital sur lequel Aristote nous laisse sans réponse. Tout porte à croire que, dans sa pensée, l'homme n'est bien que l'union de son âme et du corps dont elle est la forme, et que cet intellect dont il parle est une autre substance intellectuelle, en contact et communication avec notre âme, séparée de notre corps par le fait même qu'elle n'entre pas dans la composition de notre individualité concrète, immortelle par conséquent, mais d'une immortalité qui est sienne et non pas nôtre.

Telle sera, en fait, l'interprétation d'Aristote proposée par Averroès, celui qui passera aux yeux du moyen âge pour le Commentateur par excellence. Elle n'est pas sans s'appuyer sur des textes assez forts[1], et l'on ne peut nier qu'elle s'accorde avec l'orientation générale du système, mais elle est strictement inacceptable pour des penseurs chrétiens, car ce que le Christianisme promet à l'homme, c'est son immortalité individuelle et non celle d'une substance séparée qui ne serait pas la sienne. Toute la controverse anti-averroïste menée au XIIIe siècle par saint Bonaventure, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin suffit à prouver l'incompatibilité radicale des deux doctrines, et le fait est si connu des historiens qu'il est superflu d'insister[2]. Ce qu'il importe de noter, au contraire, c'est l'effort des philosophes chrétiens pour sortir des impasses où les engageaient Platon et Aristote, et le résultat de leur effort.

Si embarrassante que fût la position du problème, on n'eut jamais l'impression qu'elle fût désespérée. Pour mieux dire, il y eut toujours une solution que l'on acceptait faute de mieux et qui permettait d'en attendre une meilleure du progrès de la réflexion philosophique. Saint Augustin était toujours là, maintenant à la fois l'immortalité de l'âme et l'unité de l'homme, et l'on pouvait tenir avec lui les deux bouts de la chaîne sans voir clairement où ils se rejoignent. D'autre part, il se trouvait qu'Avicenne, dont les œuvres traduites en latin se répandirent au début du XIIIe siècle, avait dû résoudre pour son propre compte un problème analogue et l'on eut naturellement l'idée de lui emprunter les éléments d'une solution. Comme son maître Alfarabi, Avicenne croyait que la compilation néo-platonicienne connue sous le nom de *Théologie d'Aristote* était vraiment une œuvre d'Aristote ; toute sa philo-

1. ARISTOTE, *De anima*, III, 5 ; 430 a, 10-25.

2. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle (Les philosophes belges*, t. VI), Louvain, 1911. — E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924, p. 16.

sophie suppose donc un effort pour opérer la synthèse de cet apocryphe avec la doctrine contenue dans les œuvres authentiques d'Aristote, ce qui revenait à tenter la synthèse d'Aristote et de Platon. Or, d'une part, les penseurs chrétiens devaient retrouver avec plaisir chez Avicenne tout ce que, grâce à saint Augustin, leur propre tradition avait assimilé déjà de platonisme ; d'autre part, ce dont ils avaient besoin sur ce point était précisément une doctrine capable de sauver à la fois l'immortalité platonicienne de l'âme et l'unité aristotélicienne du composé humain. Avicenne venait donc à point nommé et c'est ce qui explique la profondeur de son action sur la philosophie chrétienne des XIIIe et XIVe siècles. On essaya donc de le débarrasser des éléments inassimilables au Christianisme qu'il contenait, de réduire ses principes à ceux de saint Augustin et de subordonner à ces principes les éléments aristotéliciens qu'il était nécessaire de garder. Quels furent les résultats de ce travail sur le point qui nous intéresse ?

En ce qui concerne la définition même de l'âme, il put sembler d'abord que le travail était entièrement fait. Pour Avicenne, deux points de vue sur l'âme sont également possibles. Considérée en elle-même, c'est-à-dire dans son essence, elle est une substance spirituelle, simple, indivisible et par conséquent indestructible ; sous ce rapport, la définition qu'en donne Platon est donc entièrement satisfaisante. Considérée dans son rapport au corps qu'elle anime, on peut dire que la première et la plus fondamentale des fonctions qu'elle y exerce est d'en être la forme ; sous ce rapport, c'est Aristote qui a raison, et l'âme est bien la forme du corps organisé, qui a la vie en puissance. Un exemple simple, emprunté à Avicenne lui-même, fait comprendre aisément le sens de sa doctrine. Je vois un passant, je vous demande ce que c'est, et vous répondez : « C'est un ouvrier ». Supposons que la réponse soit juste et que ce passant soit, en effet, un ouvrier, ce n'est cependant pas une réponse complète, ni même la plus profonde que l'on puisse faire, car avant d'être un ouvrier, ce passant est un homme : il est homme par son essence et ouvrier par sa fonction. Le cas de l'âme est tout semblable. En elle-même, l'âme est une substance qui exerce la fonction de forme, et c'est d'ailleurs pourquoi l'on ne saurait craindre qu'elle soit affectée par la destruction du corps qu'elle anime ; quand le corps meurt, c'est simplement qu'elle cesse d'y exercer ses fonctions[1].

1. On trouvera les textes nécessaires rassemblés dans l'étude du P. M.-D. Roland-Gosselin, *Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, J. Vrin, 1930, t. II, p. 47-54.

De prime abord, rien de plus satisfaisant pour des chrétiens qu'une telle doctrine. Puisque l'âme est une substance, elle est immortelle ; puisque l'âme est une forme, l'homme est un. En fait, c'est la solution avicennienne du problème que l'on retrouve dans la Somme dite d'Alexandre de Hales, dans le Commentaire de saint Bonaventure sur les Sentences et chez plusieurs théologiens de moindre importance. Pour mieux assurer la substantialité de l'âme, saint Bonaventure renforce même la doctrine d'Avicenne par celle de Gebirol ; il enseigne que l'âme est composée d'une forme et d'une matière incorporelle. Bien qu'il refuse d'admettre cette composition hylémorphique de l'âme, Albert le Grand maintient que sa vraie définition est celle qu'Avicenne en a donnée ; nul n'en comprend mieux que lui le caractère composite et qu'elle représente un effort désespéré pour concilier des inconciliables : « S'il s'agit de définir l'âme en elle-même, écrit-il, nous donnerons raison à Platon ; s'il s'agit, au contraire, de la définir comme forme du corps, nous donnerons raison à Aristote »[1]. La pensée chrétienne incline ici vers un éclectisme facile, mais les éclectismes ne sont jamais faciles qu'en apparence ; ils durent le temps de comprendre la différence entre s'accorder les principes dont on a besoin pour justifier ses conclusions et ne s'accorder que les justifications qui découlent nécessairement des principes. Ici comme ailleurs, c'est le thomisme qui est venu troubler la quiétude des solutions paresseuses et déterminer de nouveaux progrès.

Au fond, toute la difficulté revient à ceci : l'homme est une unité donnée comme telle, dont c'est l'œuvre propre du philosophe que de rendre compte. Lorsque je dis que je connais, je ne veux pas dire que mon corps connaît par mon âme, ou que mon âme connaît grâce à mon corps, mais que cet être concret que je suis, pris dans son unité, exerce l'acte de connaître. Il en est de même si je dis que je vis, ou simplement que je suis : *je*, ce n'est ni le corps ni l'âme, c'est l'homme. C'est pourquoi l'éclectisme d'Albert le Grand n'est pas vraiment une réponse à la question posée. Tant que les fonctions animatrices de l'âme ne sont pas incluses dans la définition de son essence même, l'union de l'âme et du corps reste un accident sans aucune nécessité métaphysique. En tant que substance, l'âme reste exactement ce qu'elle est, soit qu'elle informe son corps, soit qu'elle ne l'informe pas. Sans doute, on

1. « Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni ; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli. » ALBERT LE GRAND, *Summa theologica*, II, tr. 12, qu. 69, membr. 2, art. 2.

peut essayer de sauver la situation en disant qu'il est « naturel » à l'âme d'être forme du corps ; on peut aller encore plus loin et lui attribuer une sorte d'inclination naturelle vers son corps, mais il reste toujours vrai de dire que l'union avec le corps n'est pas incluse dans l'essence de l'âme en tant qu'âme. Or, s'il en est ainsi, l'homme n'est pas un être par soi, mais un être par accident ; je ne peux plus dire que je suis, ou que je vis, ou que je pense, sans entendre par là que je suis une âme qui est, vit et pense, et qui serait, vivrait, penserait aussi bien ou mieux sans le corps auquel elle est unie. Rien d'étonnant qu'Avicenne ait anticipé la position de Descartes : si l'âme est une substance essentiellement séparable du corps, chaque fois que je dis : je pense, c'est de mon âme seule que j'affirme en concluant : je suis[1].

Telle est précisément la raison pour laquelle saint Thomas a dû reprendre la question à pied d'œuvre et en reconstruire complètement la solution. Rarement l'histoire des idées a présenté plus bel exemple d'un effort philosophique typiquement chrétien, parce qu'il n'est jamais mieux apparu que c'est en se faisant plus vraiment philosophie qu'une philosophie devient plus chrétienne. Pourtant, jamais non plus effort philosophique ne fut plus mal récompensé. Et la raison demeure la même. Saint Thomas emploie la terminologie d'Aristote et il use des principes d'Aristote : pour lui, chacun le sait, l'âme se définit comme forme du corps organisé, qui a la vie en puissance ; d'autre part, refusant d'accepter les principes du platonisme, éliminant même de la philosophie médiévale ce que la tradition de saint Augustin y avait introduit de platonisme sur ce point, il prétend maintenir l'immortalité individuelle des âmes, que peut seule justifier la philosophie de Platon. Ne doit-on pas dire, comme on ne s'en est pas fait faute, que c'est le thomisme qui est un éclectisme, et même le pire de tous, puisque c'est un éclectisme incohérent ?

La seule réponse possible à la question se trouve dans un examen critique des formules dont il use, mais surtout de la signification qu'il leur donne. Pour éclairer d'avance le sens de cette discussion, nous pouvons dire dès à présent que l'âme thomiste n'est ni une substance qui jouerait le rôle de forme, ni une forme qui ne saurait être une substance, mais une forme qui possède et confère la substantialité. Rien de plus simple, et pourtant on chercherait

1. Voir le curieux texte d'AVICENNE, *Lib. VI naturalium*, pars V, cap. I, cité dans É. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. IV (1930), p. 40-41).

vainement avant saint Thomas un philosophe qui en ait eu l'idée[1], et l'on trouverait aujourd'hui même bien peu de philosophes qui soient capables d'en expliquer correctement la signification.

Pour la comprendre, il y a d'abord lieu de remarquer que, bien qu'elle n'ait pas été découverte par Aristote, cette solution du problème n'est pas en contradiction avec ses principes. Tout au contraire, lorsqu'on objecte que l'âme ne saurait être à la fois substance et forme d'une substance, on oublie qu'il y a dans le péripatétisme authentique des substances qui sont de pures formes. En un sens, on pourrait même dire que plus une forme est purement forme, plus aussi elle est substantielle. C'est parce que la pensée divine est suprêmement immatérielle qu'elle est suprêmement formelle, et c'est parce qu'elle est suprêmement formelle qu'elle est acte pur. Il en est de même, sur un plan inférieur, des Intelligences séparées d'Aristote ; ce sont des formes immatérielles pures de toute matière, et pourtant elles subsistent, ce qui revient à dire qu'elles sont des substances[2]. Pour qui se souvient de ces faits bien connus, le problème apparaît immédiatement susceptible d'une solution différente de celle que l'on attribue à tort à saint Thomas. S'il y a des raisons positives de considérer l'âme comme une substance, rien ne nous empêchera d'admettre en même temps qu'elle soit une forme, *puisque c'est, au contraire, sa formalité qui fonde sa substantialité.* La question qui se pose est tout autre ; il s'agit de savoir pourquoi cette forme est celle d'un corps, mais non point du tout de savoir si l'âme est forme, et le premier problème que nous ayons à résoudre est donc celui de sa substantialité.

1. Il y a lieu pourtant de noter que l'on connaît mal ce que saint Thomas doit aux commentateurs grecs d'Aristote. Peut-être le progrès de l'histoire établira-t-il que tel d'entre eux l'avait devancé sur ce point. On songe naturellement à Jean Philopon, aristotélicien et chrétien, qui semble un prédécesseur tout désigné de saint Thomas.

2. Ces Intelligences séparées, formes pures et subsistantes comme telles, ont leur équivalent dans la doctrine thomiste ; ce sont les Anges, qui sont des substances séparées, parce que ce sont des formes séparées. Or, ces formes sont individuelles. Il est vrai que, dans la doctrine thomiste, chaque ange forme une espèce à part. Puisque en effet les anges n'y sont pas composés de matière et de forme et que c'est la matière qui est le principe d'individuation, il est impossible qu'il existe deux anges de même espèce (*Sum. theol.*, I, 50, 4, Resp.). Mais cela ne veut pas dire que l'ange thomiste, forme pure, soit une espèce qui ne contiendrait qu'un individu ; il est un individu qui constitue à lui seul une espèce. Comme on l'a dit très justement : « Un ange ne constitue pas une espèce, au sens logique du mot, mais un véritable individu, quoique unique pour chaque espèce ». A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, p. 120. — Sur la doctrine d'Ibn Gebirol (Avicebron), voir le substantiel chapitre IV du même ouvrage, p. 109-115 ; sur la doctrine de saint Bonaventure, *op. cit.* p. 116-120, et É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 236-239.

Par une coïncidence qui n'a rien de forfuit, c'est un texte de saint Augustin que saint Thomas invoque pour appuyer sa démonstration de la substantialité de l'âme, et ce texte affirme précisément que la seule cause qui empêche les hommes d'admettre cette vérité est leur inaptitude à concevoir une substance qui ne soit pas corporelle[1]. En réalité, de saint Augustin à saint Thomas, le problème subit une transposition. Pour le jeune saint Augustin lui-même et ceux qu'il critique au temps de son âge mûr, la question n'est pas de savoir si l'âme est substance, mais bien si l'on peut concevoir une substance non corporelle. Chez saint Thomas, si l'âme existe, son incorporéité ne laisse place à aucun doute, mais il n'en est pas de même de sa substantialité, et c'est sur ce point précis que porte tout l'effort de sa démonstration[2].

Le principe dont elle découle, on semble l'avoir trop peu remarqué, c'est que toute opération distincte suppose une substance distincte. On ne connaît, en effet, les substances qu'à leurs opérations et, inversement, les opérations ne s'expliquent que par les substances. Nous savons ce qu'est l'être, et notamment qu'il est actualité comme par définition ; c'est même là ce que nous avons considéré comme le fondement ultime de la causalité dans les êtres concrets ; en disant que tout être est en tant qu'il est en acte et qu'il n'opère qu'en tant qu'il est en acte, nous avons identifié le principe de l'activité des êtres à leur actualité[3]. Si donc il y a des actes de connaissance intellectuelle, leur cause ne peut être un principe abstrait tel que la pensée en général, ce doit nécessairement être un principe concret, réel et par conséquent subsistant dans une nature déterminée. D'un mot, partout où il y a des actes de pensée, il y a des substances pensantes. Qu'on les nomme du nom que l'on voudra, la chose est sans importance pour la question qui nous occupe. Qu'elles se nomment des pensées *(mentes)* dans

1. « Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ab hoc errare, quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias. » Saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, cap. VII. Cité par saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 75, 2, *Sed contra*.

2. « Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens. » Saint THOMAS D'AQUIN, *ibid*. Les derniers mots signifient : une substance, au sens d'être subsistant à part et non au sens de sujet ou support d'un autre être.

3. « Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est ; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 75, 2, Resp.

la terminologie augustinienne, ou plutôt des intellects *(intellectus)* dans la terminologie thomiste, ce sont de toute façon des choses qui pensent et dont il reste seulement à préciser la nature.

Les opérations dont les intellects sont les principes sont des opérations cognitives. Par l'intellect, nous sommes capables de connaître la nature de toutes les choses corporelles ; or, pour pouvoir connaître toutes choses, la première condition est de n'être aucune d'elles en particulier, car si l'intellect possédait une nature corporelle déterminée, il ne serait qu'un corps parmi les autres, limité à son propre mode d'être et incapable d'appréhender des natures différentes de la sienne. Autrement dit, la subsance pensante qui connaît les corps ne saurait elle-même être un corps. Il résulte de là que s'il existe tant d'êtres incapables de connaissance, c'est précisément parce qu'ils ne sont rien d'autre que des corps, et que s'il existe des êtres corporels qui pensent, le principe de leur activité cognitive ne se trouve pas dans leur corporéité. C'est pourquoi l'intellect humain, du fait même qu'il est un intellect, doit être considéré comme une substance incorporelle aussi bien dans son être que dans ses opérations[1].

S'il en est ainsi, qu'est-ce qui nous interdit d'aller plus loin et d'identifier l'intellect avec l'homme ? C'est précisément le fait que les hommes n'accomplissent pas que des opérations intellectuelles. Même si l'on voulait identifier l'homme avec son âme, on se heurterait à une difficulté du même genre. Une telle identification serait possible dans la doctrine de Platon ou dans celle de saint Augustin, parce que, pour ces philosophes, la sensation est une opération propre de l'âme et que le corps n'y joue aucun rôle. C'est pourquoi, d'ailleurs, nous les avons vus définir l'homme comme une âme qui se sert d'un corps[2]. Mais, puisque nous refusons de dissocier l'unité de l'homme en deux moitiés accidentellement unies, il nous faut nécessairement admettre que la forme substantielle que nous avons décrite n'est qu'une partie de l'homme. Tout se passe donc comme si l'homme était composé d'une matière corporelle organisée par une forme et d'une substance intellectuelle qui informe et organise cette matière. Il nous faut donc aller jusque-là pour rester fidèle aux données de notre problème : c'est

1. Ceci résout du même coup le fameux problème de « l'âme des bêtes ». Les animaux ont une âme, mais cette âme n'est pas un intellect et par conséquent aussi n'est pas une substance ; c'est pourquoi la question de son immortalité ne se pose pas.

2. C'est saint Thomas lui-même qui a marqué cette connexion d'idées dont l'importance est fondamentale. Voir *Sum. theol.*, I, 75, 4, Resp.

l'intellect lui-même, substance incorporelle, qui est la forme du corps humain[1].

C'est ici peut-être que les difficultés internes du thomisme vont sembler le plus insurmontables. Accordons que l'intellect soit une substance incorporelle ; comment peut-il être en même temps partie d'une autre substance et former cependant avec elle un tout qui ne soit pas un composé simplement accidentel ? D'un mot, on ne voit pas comment une doctrine qui commence avec Platon pourra finir avec Aristote, et l'incohérence de l'éclectisme chrétien semble plus menaçante que jamais. Pourtant, la position de saint Thomas est bien différente de celle de ses prédécesseurs, et beaucoup plus favorable. Il ne perd jamais de vue le fait que, de même que c'est l'homme, et non pas une sensibilité, qui sent, c'est l'homme, et non pas un intellect, qui pense. Comme tous les autres faits, celui-là n'a pas à être déduit, mais constaté. Il existe des êtres différents et par conséquent d'autres êtres concevables. Les Intelligences pures sont des formes subsistantes séparées de tout corps ; les animaux et les plantes sont des formes corporelles non subsistantes ; les hommes sont des formes corporelles subsistantes. Pourquoi ? Précisément parce que ces substances ne peuvent subsister que comme formes de certains corps. Elles sont des intellects, et par conséquent des substances capables d'appréhender l'intelligible ; en ce sens, rien ne manque à leur substantialité. Mais un intellect sans un corps est comme une main séparée de son corps[2], une partie d'un tout, impuissante et inerte lorsqu'on l'en sépare. Supposons donc simplement qu'il y ait des substances spirituelles trop débiles pour appréhender directement un autre intelligible que celui qui se trouve inclus dans les corps, des intellects tels que les nôtres, c'est-à-dire aveuglés et comme éblouis par l'intelligible pur, mais ouverts pourtant à celui qui se trouve engagé dans la matière, il est évident que de telles substances ne pourraient entrer en relation avec le monde des corps que par l'intermédiaire d'un corps ; pour appréhender les formes sensibles qu'elles élaboreront en intelligibles, il leur faut elles-mêmes devenir formes d'un corps sensible, descendre en quelque sorte sur le plan de la matière pour communiquer avec elle. Il le leur faut, et c'est

1. « Intellectivum ergo principium est forma hominis. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 86, 1, *Sed contra.* — « Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. » *Ibid.*, Resp.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 75, 2. Resp. et ad 1m.

là le point essentiel, précisément pour être le genre de substances qu'elles sont[1].

Pour interpréter correctement le sens de la réponse thomiste, il n'est pas inutile d'observer que son apparente difficulté tient à une illusion dont l'imagination est la cause. En disant que l'homme est une substance concrète et complète en soi, on ne contredit aucunement la thèse qui affirme la substantialité de l'âme. L'erreur d'interprétation que l'on peut commettre sur ce point tient à ce que l'on imagine le corps et l'âme comme deux substances avec lesquelles on tenterait d'en fabriquer une troisième, qui serait l'homme. C'est dans ce cas, en effet, que l'homme thomiste serait une mosaïque de pièces rapportées, les unes empruntées à Platon, les autres à Aristote. En réalité, l'homme chrétien est tout autre chose, car, ainsi que nous aurons bientôt l'occasion de le voir, bien que l'homme seul mérite pleinement le nom de substance, c'est à la substantialité de son âme qu'il doit toute sa substantialité. Car l'âme humaine est acte, donc elle est une chose pour soi et une substance ; le corps, au contraire, bien que l'âme ne puisse développer sans lui la plénitude de son actualité, n'a d'actualité ni de subsistance que celles qu'il reçoit de sa forme, c'est-à-dire de son âme. C'est d'ailleurs pourquoi la corruption du corps ne

1. On peut résumer la doctrine en formules plus techniques et, au fond, plus claires. L'*être* est l'acte même d'exister. En se posant par cet acte, l'être se pose en soi et pour soi. Puisqu'il est, il est par définition lui-même et nul autre : *indivisum in se et divisum ab aliis;* on nomme précisément *substance* l'être conçu dans son unité indivise, et l'on nomme *subsistance* la propriété qu'il a d'exister comme substance, c'est-à-dire pour soi et sans dépendance substantielle à l'égard d'un autre être. Ainsi l'acte d'être cause la substance et sa subsistance. Si nous le considérons, en outre, en tant qu'il fait que l'être est tel être plutôt que tel autre, on le nomme *acte formel* et, considérant à part sa formalité, on dit que l'acte est *forme*. Par là nous ajoutons à la propriété que nous reconnaissons à l'acte de causer la subsistance celle de déterminer le genre de la substance à titre de forme. Parmi les formes, il en est dont l'actualité est suffisante pour leur permettre de subsister seules, ce sont les *formes pures*, ou *séparées*. Il en est d'autres qui ne peuvent exister que dans une matière à laquelle elles communiquent leur actualité : ce sont des *formes substantielles*. Parmi ces formes substantielles, certaines sont des principes subsistants d'opérations qui leur sont propres, ce sont les *âmes raisonnables;* d'autres sont liées à la matière dans leur être et dans leurs opérations, ce sont les *formes matérielles*. Par conséquent, l'homme est une substance concrète, c'est-à-dire en qui l'on trouve des parties qu'il est légitime de considérer à part ; mais son être est un, d'abord parce que ses parties substantielles : l'âme et le corps, ne sauraient subsister à part ; ensuite parce que c'est par la subsistance d'une seule d'entre elles, l'âme, que la substance homme subsiste. On voit bien la différence du rôle joué par les deux parties, à ce que l'âme, une fois qu'elle a tiré du corps l'aide nécessaire, peut à la rigueur subsister sans lui, comme elle le fait après la mort de l'homme, au lieu qu'en aucun cas le corps ne peut subsister sans l'âme, à laquelle il doit toute son actualité, comme la dissolution du cadavre le prouve.

saurait entraîner celle de l'âme[1], car si le principe qui donne au corps son être actuel s'en retire, le corps se dissout, mais la dissolution de ce qui tient son être de l'âme ne saurait affecter celui de l'âme[2]. La substance homme n'est donc pas une combinaison de deux substances, mais une substance complexe qui doit à l'un seulement de ses principes constitutifs sa substantialité. On aperçoit ici ce que la pensée chrétienne ajoute de signification nouvelle aux formules d'Aristote, même lorsqu'elle les reprend dans leur teneur littérale. Les âmes deviennent des substances immortelles qui ne peuvent développer leur activité sans le concours d'organes sensoriels ; pour obtenir ce concours, elles actualisent une matière[3] ; cette matière n'est un corps que par elles, elles ne sont pourtant elles-mêmes que dans un corps ; l'homme n'est donc ni son corps, puisque le corps ne subsiste que par l'âme, ni son âme, puisqu'elle demeurerait vide dans ce corps : il est l'unité d'une âme qui substantialise son corps et du corps en qui cette âme subsiste. Par là, nous sommes conduits au seuil d'un nouveau problème, dont la discussion ne sera pas sans jeter quelque lumière sur le sens des conclusions qui précèdent, celui de l'individualité et de la personnalité.

1. Voir le texte parfaitement clair où s'exprime pleinement la pensée thomiste sur ce point : « Esse autem convenit per se formae, quae est actus. *Unde materia, secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam;* secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 75, 6, Resp. On voudra bien garder présentes à la mémoire les expressions que nous avons soulignées, car elles sont la clef du problème de l'individuation dont le sens sera discuté dans la prochaine leçon.

2. Saint Thomas reconnaît que le problème du mode de connaissance de l'âme après la mort est plus difficile à résoudre dans sa doctrine que dans le platonisme. Pourtant, on doit observer qu'il n'y a aucune difficulté quant à sa subsistance, puisque cette subsistance appartient à l'âme en propre, et qu'elle ne la doit pas au corps. En outre, saint Thomas admet que cette subsistance de l'âme sans son corps, bien que possible, constitue pour elle une manière d'être qui ne lui est pas naturelle (« praeter rationem suae naturae »). Séparée du corps, en effet, elle ne dispose plus que de ses connaissances acquises, ou de celles qu'elle peut recevoir directement de Dieu. L'âme séparée se trouve donc provisoirement dans un état d'attente qui ne prendra fin que lorsque la résurrection des corps la rétablira dans le plein exercice de ses fonctions de forme. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 89, 1, Resp. *Cont. Gent.*, II, cap. LXXXI. *Quaest. disp. de anima*, art. 15.

3. « Et ideo ad hoc unitur (anima) corpori ut sic operetur secundum naturam suam. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 89, 1, Resp.

CHAPITRE X

Le personnalisme chrétien

Il n'est pas de notions plus familières aux esprits modernes que celles d'individualité et de personnalité. On peut même se demander si le besoin de réagir contre les méfaits de la production en série ne nous inclinerait pas quelquefois à en exagérer la valeur. Toujours est-il qu'en un temps où le collectif prend une valeur proprement religieuse, comme s'il suffisait d'éliminer l'individuel pour obtenir le divin, l'individuel et le personnel revendiquent à leur tour une valeur de sacré et s'offrent même comme les seuls fondements possibles de toute religion[1]. On dirait que les hommes sont incapables de poser une antinomie sans en adorer les termes.

Il n'est pas absolument nécessaire qu'il en soit ainsi. On pourrait peut-être rêver d'une philosophie qui constate le collectif là où il est, sans se croire obligée de lui sacrifier les individus, ni de le sacrifier aux individus. Même alors, l'accent pourrait être mis sur l'un des deux termes et les jugements de valeur portés par le philosophe pourraient être différents ; mais un terrain d'entente resterait ouvert, les conversations demeureraient possibles et un progrès philosophique vrai pourrait être réalisé. C'est ce qui s'est passé entre la spéculation grecque et la spéculation médiévale : pour n'avoir jamais nié la réalité de l'individuel, les Grecs ont rendu possible la reconnaissance de la valeur éminente de la personne par le Christianisme. Non seulement ils ne l'ont pas empêchée, ou simplement retardée, mais ils y ont efficacement travaillé. On ne saurait nier, sans méconnaître les faits historiques les plus évidents, que les Cyniques, les Stoïciens et, comme V. Brochard savait éloquemment le rappeler, les Épicuriens eux-mêmes, aient su conduire le développement de la vie intérieure jusqu'à un point de perfection très élevé. Les noms d'Épictète et de Sénèque nous dispenseront de tout commentaire et l'on sait assez que le moyen

1. Ch. Renouvier, *Le personnalisme*, Paris, F. Alcan, 1903 (sur le rapport du personnalisme à la notion de création, p. 16). — *Les derniers entretiens*, Paris, J. Vrin, 1930 (sur le personnalisme comme « religion laïque », p. 105).

âge ne s'interdira pas de les considérer comme des précurseurs du Christianisme, parfois même comme des saints. On ne peut donc douter que, là encore, le sentiment aigu de la vérité philosophique n'ait précédé de loin la reconnaissance ouverte et la justification technique de cette vérité ; la question est seulement de savoir si le Christianisme n'a pas hâté la maturation de cette vérité et, en lui donnant pleine conscience de sa nécessité absolue, ne l'a pas invitée à l'effort spéculatif qu'il lui restait à faire pour se justifier. Or, sur ce point précis, il restait beaucoup à faire. Ni les Épicuriens ni les Stoïciens n'avaient dépassé le plan moral pour s'élever à une métaphysique de la personne, ce que rien ne leur eût interdit de tenter. Ni Platon ni Aristote, qui tenaient les principes métaphysiques de cette justification, n'avaient une assez haute idée de la valeur de l'individuel comme tel pour songer à une telle justification.

Dans une doctrine comme celle de Platon, ce n'est pas ce Socrate qu'il a tant célébré qui importe, c'est l'Homme. Socrate n'a d'importance que parce qu'il est une participation exceptionnellement heureuse, mais accidentelle pourtant, à l'être d'une idée. L'idée d'Homme est éternelle, immuable, nécessaire ; comme tous les autres individus, Socrate n'est qu'un être temporaire et accidentel ; il participe à l'irréalité de sa matière en qui la permanence de l'Idée se reflète et son être momentané s'écoule avec le flot du devenir. Sans doute, certains individus sont meilleurs que d'autres, mais ce n'est pas en vertu de quelque caractère unique et inséparable de leur personnalité même, c'est seulement parce qu'ils participent plus ou moins complètement d'une réalité commune, ce type idéal d'humanité qui, un et le même pour tous les hommes, est seul véritablement réel.

Dans le système d'Aristote, l'irréalité et le caractère accidentel de l'être physique individuel, lorsqu'on le compare à la nécessité des actes purs, sont également évidents. Sans doute, le monde d'Aristote est bien différent de celui de Platon, puisque les Idées, loin de constituer la réalité type, se voient refuser toute subsistance propre. Il s'en faut donc de beaucoup que l'universel ne soit rien dans la philosophie d'Aristote, mais il n'y jouit jamais du privilège de la subsistance[1] ; seuls, les êtres particuliers peuvent être dits proprement exister. Il n'est donc que juste de dire que la philosophie d'Aristote met beaucoup plus fortement l'accent sur la

1. W. D. Ross, *Aristotle*, p. 169.

réalité des individus que ne fait la philosophie de Platon. Pourtant, dans l'une et l'autre philosophie, c'est l'universel qui importe. Bien que les seules substances réelles qu'il reconnaisse soient les hommes, c'est-à-dire la forme spécifique de l'humanité individualisée par la matière, Aristote ne considère la multiplicité des individus que comme le substitut de l'unité de l'espèce. A défaut d'une Humanité qui ne peut pas exister à part, la nature se contente de sa menue monnaie, que sont les hommes. Chacun de nous naît, vit un temps bref et disparaît à jamais sans laisser de trace ; mais qu'importe, puisque de nouveaux hommes naissent, qui vivront, mourront et seront à leur tour remplacés par d'autres ? Les individus passent, mais l'espèce dure, si bien qu'en fin de compte l'individu qui subsiste et passe n'est là que pour assurer la permanence de ce qui ne subsiste pas, mais ne passe pas[1].

Combien cette fragilité et cette dépréciation de l'individuel devaient heurter le sentiment chrétien de la valeur permanente des personnes humaines, on peut le voir aisément en s'adressant aux plus anciens témoins de la tradition. Il n'y a que l'embarras du choix, et c'est pourquoi j'en appellerai de préférence à l'un des plus injustement oubliés, Athénagore, dont le traité *Sur la résurrection des morts* est la première tentative connue pour justifier rationnellement la grande espérance chrétienne. Après avoir montré que la résurrection des corps humains détruits par la mort n'est ni une œuvre impossible à Dieu, ni une œuvre indigne de lui, l'apologiste entreprend de prouver qu'il y a des raisons positives d'admettre que le fait se produira.

La première est tirée de la cause finale pour laquelle l'homme a été créé. Dieu ne nous a fait être qu'afin de nous faire participer à une vie de sagesse, qui consiste dans la contemplation de sa perfection et de la beauté de ses œuvres. Puisque cette contemplation ne saurait être parfaite ici-bas, la cause de la naissance de l'homme nous est un garant de sa perpétuité, et sa perpétuité nous est à son tour un garant de sa résurrection, sans laquelle il ne saurait subsister. C'est là le principe fondamental sur lequel repose

1. C'est d'ailleurs pourquoi l'individuel comme tel ne saurait être objet de science. On sait que pour Aristote il n'y a de science que de l'universel. Cette formule célèbre doit être entendue dans son sens le plus fort : *en soi*, l'universel seul est objet de science. Même lorsque les philosophes chrétiens répéteront la formule, ils lui donneront un sens tout différent. Quand saint Thomas dit avec Aristote qu'il n'y a pas de science du particulier, il ne veut pas dire, comme l'entend Aristote, qu'*en soi* le particulier n'est pas objet de science, mais qu'il ne l'est pas *pour nous*. En soi, une science du particulier est parfaitement possible, puisque Dieu la possède. Voir J. CHEVALIER, *Trois conférences d'Oxford*, Paris, éditions Spes, 1928, p. 22-27, où ce point est fortement développé.

toute la doctrine, et que nous verrons plus tard engendrer une conséquence épistémologique importante : le primat de la contemplation. Pour le moment, contentons-nous d'en analyser les implications en ce qui concerne la nature de l'homme.

Si Dieu avait créé des âmes, leur fin serait celle qui vient d'être définie, mais il a créé des hommes, si bien qu'en réalité il n'y a pas à proprement parler de fin de l'âme, mais seulement une fin de l'homme. Pour que la fin de l'homme soit identique à celle de son âme, il faut donc que le corps humain soit appelé à y participer : « Si la pensée et la raison ont été données aux hommes pour qu'ils puissent connaître les choses que la raison appréhende, et non seulement leur substance, mais aussi la bonté, la sagesse et la justice de Celui qui la leur a donnée, il faut nécessairement que, les causes pour lesquelles la connaissance rationnelle leur a été accordée demeurant les mêmes, le pouvoir de juger qui en est inséparable subsiste. Or, il ne pourra subsister si la nature qui l'a reçu et dans laquelle il réside ne subsiste pas. *Mais ce qui a reçu la pensée et la raison, c'est l'homme, et non pas l'âme par elle-même.* Il faut donc nécessairement que l'homme, composé de l'âme et du corps, subsiste toujours, et il ne peut subsister s'il ne ressuscite pas »[1].

Lorsqu'on pèse les expressions d'Athénagore, la profondeur de l'influence exercée par la Bonne Nouvelle sur la pensée philosophique apparaît à plein. Créé par Dieu comme une individualité distincte, conservé par un acte de création continuée dans l'être qu'il a reçu de lui, l'homme est désormais le personnage d'un drame qui est celui de sa propre destinée. Comme il ne dépendait pas de nous d'exister, il ne dépend pas de nous de ne plus exister. Le décret divin nous a condamnés à l'être ; faits par la création, refaits par la rédemption, et à quel prix ! nous n'avons le choix qu'entre une misère ou une béatitude également éternelles. Rien de plus résistant qu'une individualité de ce genre, prévue, voulue, élue par Dieu, indestructible comme le décret divin lui-même qui l'a fait naître ; mais rien aussi qui soit plus étranger à la philosophie de Platon comme à celle d'Aristote. Là encore, à partir du moment où elle visait une pleine justification rationnelle de son espérance, la pensée chrétienne se trouvait contrainte à l'originalité.

Deux voies différentes s'offraient aux penseurs du moyen âge pour assurer la subsistance de l'individu. Délaissant de propos délibéré l'ordre chronologique, je considérerai d'abord celle qui

1. ATHÉNAGORE, *De resurrectione mortuorum*, cap. XV.

peut sembler la plus facile, et pour montrer une fois de plus comment la philosophie chrétienne prolonge la philosophie grecque en la dépassant, j'emprunterai à l'un des meilleurs interprètes modernes d'Aristote certaines considérations qui montreront que le problème de l'individualité était déjà un problème de philosophie pure plusieurs siècles avant de devenir un problème chrétien.

Selon les principes d'Aristote, un individu est un être concret, fait d'une forme analogue chez tous les individus de la même espèce, et d'une matière qui l'individualise. Si l'on considère, par exemple, le cas des hommes, aucun d'eux ne saurait être considéré comme différent des autres en tant qu'homme ; tous le sont au même degré et de la même manière. D'un mot, précisément parce qu'elle est *spécifique*, la forme est de même nature chez tous les individus d'une même espèce. Il n'en est pas ainsi de la matière qui les individualise. Une même quantité de matière n'existe qu'une fois en elle-même, elle ne saurait se répéter, car il est de la nature des parties de l'étendue d'exister les unes en dehors des autres, d'avoir *partes extra partes*, si bien que toute forme qui s'unit à une matière devient distincte de toute forme unie à une autre portion de matière en raison de la division même de la matière à laquelle elle s'unit.

C'est ici, comme on l'a justement fait observer, que les difficultés commencent. Il ne saurait être question de considérer la matière première comme principe de l'individuation, car la matière qui n'est que matière est pure potentialité, indétermination absolue, si bien que la même forme spécifique, en s'unissant à ce qui est de soi complètement indéterminé, resterait aussi indistincte après son union avec cette matière qu'elle l'était auparavant. On se repliera donc sur une autre position et, pour éviter cette difficulté, on dira que la forme s'individualise en s'unissant à une matière déjà qualifiée, par exemple à telle matière déterminée par l'étendue. Rien de mieux, sauf qu'en ce cas la matière ne devient principe d'individuation que parce qu'elle est elle-même rendue individuante par une forme. En d'autres termes, si toute différence est en dernière analyse une différence formelle, on ne voit pas bien comment la matière pourrait jouer le rôle de principe d'individuation. Ajoutons à cela que la difficulté devient d'autant plus grave que l'aristotélisme auquel on a affaire se montre plus rigoureusement conséquent. Si l'on admet l'unité de la forme dans le composé, il faut bien que la matière tienne de la forme même cette quantité et cette impénétrabilité dont on suppose qu'elles l'individualisent. En pareil cas, et chacun sait que ce sera le cas du thomisme, ne

serait-on pas réduit à dire que c'est la forme qui s'individualise elle-même grâce à la quantité dont elle revêt la matière ? Détour coûteux et bien inutile, semble-t-il, que l'on pourrait éviter sans peine, en avouant franchement que c'est dans la forme même qu'il faut placer le principe d'individuation[1].

Il y aurait cependant à cela de sérieuses difficultés dans la doctrine d'Aristote, et avant tout dans l'esprit même de la doctrine. Sa description d'une humanité dont les individus ne se distinguent entre eux que par des différences accidentelles s'accordait pleinement avec sa conviction inébranlable que les individus ne sont là qu'en vue de l'espèce, et qu'en fin de compte les individus, en tant que tels, ne comptent pas. Mais il y a plus ; on ne peut réussir à les faire compter, en tant qu'individus, sans ruiner l'unité de l'espèce même. Si l'on introduit une différence individuelle dans la forme de chaque individu, on fera de lui une espèce irréductible à toute autre. Socrate sera aussi différent de Callias que Socrate et Callias le sont actuellement d'un animal ou d'un arbre. D'un mot, pour mieux sauver l'originalité de l'individu, on aura détruit l'unité de l'espèce, sans se rendre compte que la première condition pour avoir des hommes est d'avoir une humanité.

Tel est, chez un penseur chrétien, le désir d'assurer la subsistance et l'originalité de l'individu, que Duns Scot n'a pas hésité à courir ce risque. Selon lui, chaque forme humaine, en tant précisément que forme, est marquée d'un caractère individuel qui la distingue de toutes les autres Dans un texte isolé, Aristote lui-même avait semblé dire quelque chose de ce genre. « Les causes et les éléments

1. « Si deux portions de chair et d'os auxquelles la forme s'unit sont qualitativement identiques, elles ne sont pas plus capables de produire deux hommes distinguables que si c'étaient des portions de matière première. Il faut qu'elles se distinguent déjà par leur caractère, c'est-à-dire par leur forme. Bien qu'ils s'accordent dans leur forme spécifique, Socrate et Callias doivent différer par la forme de leur matière. — En suivant cette ligne de pensée, nous arriverions à la notion d'une essence de l'individu, qui inclurait outre la forme spécifique, le genre de caractéristiques permanentes qui résultent de différences dans la matière dont sont faits les différents individus. En tenant compte de la corrélation de la forme et de la fin dans le système d'Aristote, nous tiendrions alors que la fin de chaque individu n'est pas seulement d'atteindre la perfection qui caractérise l'espèce, mais de la réaliser de la manière particulière à laquelle sa forme le destine. Il y a peu de signes, néanmoins, que telle ait été la pensée d'Aristote. » W. D. Ross, *Aristotle*, p. 170. Nous citons ces remarques d'un historien qui ne songe aucunement ici à la philosophie médiévale, parce qu'elles montrent quelles difficultés internes de l'aristotélisme justifient la solution scotiste du problème. Ce que W. D. Ross suggère ici n'est, en effet, rien d'autre que l'issue par où Duns Scot a tenté de sortir de l'impasse. Si Aristote avait pensé à ce à quoi M. W. D. Ross dit avec raison qu'il n'a pas pensé — et l'on verra qu'il ne pouvait pas y penser — c'est à l'*hecceitas* scotiste qu'Aristote aurait finalement abouti.

des différents individus, écrivait-il, sont différents : votre matière, forme et cause motrice, et les miennes »[1]. Il paraît clair qu'en s'exprimant ainsi Aristote ne changeait rien aux principes de sa doctrine, car si ma forme est différente de la vôtre, c'est probablement parce qu'une matière différente de la vôtre l'individualise. C'en était assez cependant pour encourager Duns Scot à suivre sa propre voie et à chercher dans la forme, comme forme, le principe ultime de l'individualisation[2].

1. ARISTOTE, *Métaph.*, Λ 1071 a 27-29. On remarquera que ce texte, cité par M. W. D. Ross comme appui possible de l'interprétation qu'il suggère, sans d'ailleurs l'attribuer à Aristote (W. D. Ross, *Aristotle*, p. 170, note 3), avait été déjà allégué par Duns Scot, à l'appui de sa propre doctrine : *Opus Oxoniense*, édit. Garcia, Quaracchi, n. 277, t. II, p. 258. La concordance entre les conclusions de l'analyse du prof. Ross et celles de Duns Scot se poursuit donc jusque dans le détail. — Il va sans dire que les représentants postérieurs de l'École scotiste ont fidèlement maintenu la position de leur maître. Elle est particulièrement bien formulée dans le texte suivant qui suit presque littéralement Duns Scot : « Quod non est secundum se distinctum, nec diversum, esse nequit prima ratio distinctionis vel diversitatis alterius ; ergo materia, naturae fundamentum, non potest esse prima ratio propter quam individua primo inter sese distinguantur. » Hier. DE MONTEFORTINO, *J. Duns Scoti Summa theologica*, Romae, 1901, t. III, 1, p. 146. — Aristote a été interprété dans le même sens par O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920, p. 238-240, 401-407.

2. Le seul philosophe préscotiste actuellement connu qui ait expressément enseigné l'individuation de la forme et par la forme est Thomas d'York, dans un texte de son *Sapientiale* encore inédit, que l'on trouvera cité par D. E. SHARP, *Franciscan philosophy at Oxford in the XIII century*, Oxford Univ. Press, 1930, p. 82. Si Duns Scot est cité ici avant saint Thomas, bien qu'il lui soit postérieur, ce n'est pas seulement parce que sa solution est plus simple que celle de saint Thomas, mais aussi parce qu'elle est le point d'aboutissement d'un mouvement plus ancien que Duns Scot et que saint Thomas lui-même. Albert le Grand avait déjà formulé en termes très clairs les difficultés qu'implique la doctrine de l'individuation par la matière : *Phys.*, VIII, tract. I, cap. XIII (ce texte est cité en entier par A. FOREST, *La structure métaphysique du concret...*, p. 106, n. 2). Pour sortir d'embarras, il se contente d'attribuer l'individualité au tout concret, ce qui est évident, mais ne dit pas d'où vient au concret son individuation. Saint Bonaventure accepte une solution du problème analogue (É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 242). Il admet que si c'est la substance concrète qui est l'individuel, c'est par sa matière qu'elle s'individualise. Tous deux admettent, en somme, que l'individu tout entier est le *hoc aliquid;* ce n'est donc ni sa forme à part qui est individuelle, ni sa matière à part ; mais il est *hoc* par sa matière, *aliquid* par sa forme, et ce qui est *hoc aliquid*, c'est l'unité de l'individu lui-même. Ainsi, comme Albert le Grand, saint Bonaventure refuse d'admettre l'individuation par la matière seule : « Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio. » *In II Sent.*, lib. II, dist. 3, p. 1, art. 2, qu. 3, Resp. ; édit. Quaracchi, t. II, p. 110. La position de J. Peckam est analogue à celle de saint Bonaventure qu'il suit sur ce point. Peut-on aller plus loin et attribuer à saint Bonaventure la doctrine de l'individuation par la forme ? De nombreux scotistes l'ont cru et le croient encore ; par exemple Barth. de Barberiis et Ferchi, cités dans E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, p. 266, note 10. Le P. E. Longpré lui-même se range à leur avis. Pourtant, le texte de saint Bonaventure allégué par le P. E. Longpré (p. 266) est loin d'être décisif. D'abord, saint Bonaventure ne parle pas d'une « additio seu *differentia* contrahens », ce qui serait, en effet, assez impressionnant ; il dit seulement : « individuatio per additionem sive *appositionem* contrahentem » (*In I Sent.*, XXV, 1 ; édit. Quaracchi, t. I, p. 440). Or,

Si la forme d'un homme, dit Duns Scot, n'est pas individuelle par elle-même, comme la matière, en tant que telle, ne possède aucun des caractères de l'individualité, il n'y aura pas du tout d'individus humains. Or, il y en a. Il faut donc nécessairement que la forme même de l'individu soit le principe de son individuation. Bien entendu, il ne saurait être question de multiplier inutilement le nombre des formes dans un individu donné, car on ne saurait le faire sans ruiner son unité[1] ; mais il n'est pas nécessaire d'ajouter une forme à chaque forme pour l'individuer. Nul ne doute que, d'un certain point de vue, Dieu ne soit un individu, et pourtant on ne saurait attribuer son individualité ni à de la matière, ni à une forme supplémentaire qui viendrait l'individuer. Les Anges sont des individus, et cependant ils sont immatériels et simples dans leur forme. Pourquoi n'en serait-il pas de même en ce qui concerne l'homme ? Il suffit d'admettre que, prise en elle-même et dans sa réalité foncière, l'âme est individuelle et cause d'individualité. De soi, et par ce qui la définit en propre, elle n'est pas seulement *une* âme, mais *celle* âme, et c'est son individualité essentielle qui rend individuel, avec la matière de son corps, l'homme tout entier[2].

cette addition ou apposition qui contracte la forme de l'espèce aux limites de l'individu est-elle une propriété de la forme en tant que telle et, comme le dira Duns Scot, une « ultima realitas formae » ? Ou est-elle due justement à l'union de la forme et de la matière qui constitue le *hoc aliquid?* Pour lui attribuer la doctrine scotiste sur ce point, il faudrait un texte précis affirmant que l'*additio* en question appartient à la forme comme telle et non en vertu de son union avec la matière. Le texte existe peut-être, mais je ne l'ai jamais remarqué. En attendant qu'on le cite, il semble prudent de s'en tenir au principe clair de saint Bonaventure : « Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio. » Et si Barth. de Barberiis trouve que saint Bonaventure se contredit sur ce point, c'est peut-être qu'il veut à toute force retrouver dans ses textes une doctrine scotiste qui n'y est pas. Évidemment, saint Bonaventure se contredirait s'il soutenait tantôt que l'individuation a deux principes, tantôt qu'elle n'en a qu'un. Mais il a dit nettement qu'elle en a deux et, jusqu'ici, on n'a pas trouvé de texte où il dise clairement qu'elle n'en a qu'un. *Ergo*... — Ce qui reste vrai, c'est que sa doctrine laisse ouverte une porte par où celle de Duns Scot pourra s'introduire et qu'il y a une reluctance marquée à admettre l'individuation par la matière seule chez les philosophes antérieurs à saint Thomas d'Aquin.

1. On pourrait croire que Duns Scot admet la présence de deux formes substantielles dans l'homme : l'âme raisonnable et ce qu'il nomme la « forme de corporéité » (sur les arguments en faveur de cette thèse, voir les textes rassemblés dans Hier. de Montefortino, *op. cit.*, p. 504-510). Mais l'expression est empruntée à Avicenne, chez qui il n'est pas sûr qu'elle implique la pluralité des formes : c'est l'âme raisonnable elle-même qui est la forme de la corporéité. Duns Scot ne veut peut-être rien dire de plus.

2. « Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quod est actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem. Sed quoad hoc dissimilis, quia ista nunquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae. » Duns Scot, *Opus Oxoniense*, lib. II, dist. 3, qu. 5 et 6 ; édit. Garcia, Quaracchi, 1914, t. II, p. 267, n. 287. — Voir les textes rassemblés dans Hier. de Montefortino,

La solution scotiste du problème n'était pas sans présenter des avantages évidents. C'était une solution économique, en ce sens qu'elle était facilement saisissable et transformait l'homme grec en homme chrétien avec le strict minimum d'hypothèses supplémentaires. Pourtant, quelle que fût l'habileté d'un philosophe médiéval à trouver des confirmations de ses idées dans les textes d'Aristote, il était difficile d'en trouver beaucoup pour appuyer sur son autorité une doctrine telle que celle-là. En outre, sensible à la difficulté de maintenir dans sa doctrine l'unité de l'espèce humaine, c'était la notion même d'unité que Duns Scot devait modifier profondément pour concilier celle de l'espèce avec celle de l'individu[1]. En ce sens, le scotisme retrouve après coup autant de complications qu'il en évite, et c'est peut-être le pressentiment de ces difficultés latentes qui a détourné saint Thomas de s'engager dans cette voie, si tentante qu'elle fût au premier abord.

A première vue, rien ne distingue la réponse thomiste de la réponse aristotélicienne au problème posé. Leurs principes sont les mêmes et leurs conclusions se formulent en termes identiques. La distinction formelle est celle qui fait qu'une espèce se distingue d'une autre espèce; la distinction matérielle est celle qui fait qu'un individu se distingue d'un autre individu. Or, puisque la matière est inférieure à la forme comme la puissance l'est à l'acte, il faut nécessairement que la distinction matérielle soit là en vue de la distinction formelle, ce qui revient à dire que les individus sont là en vue de l'espèce. Lorsque l'espèce peut se réaliser dans un seul individu, comme c'est le cas des Intelligences pures, il n'y a pas lieu de la morceler en une pluralité d'individus numériquement distincts. C'est pourquoi, dans le système thomiste, tout ange est à lui seul une espèce complète. Là où la forme spécifique ne peut subsister par elle-même dans sa plénitude, comme c'est le cas de l'homme, elle dure et se perpétue par la génération et la corruption

op. cit., t. III, 1, p. 145-150. Sur la différence entre la conception scotiste et la conception thomiste de l'individualité des Intelligences séparées, *op. cit.*, p. 150-157. Il va de soi que dans une doctrine où la forme est individuelle en tant que forme, une Intelligence pure peut être un individu et qu'il peut y avoir plusieurs individus de ce genre dans une même espèce. Selon saint Thomas, au contraire, pour qui l'individuation se fait par la matière, toute substance séparée, donc immatérielle, constitue à elle seule une espèce. — Nous écartons intentionnellement les controverses christologiques latentes sous le problème et qui n'ont pas été sans exercer une influence sensible sur son histoire.

1. Sur cet aspect de la pensée scotiste, voir surtout J. Kraus, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der Natura Communis*, Freiburg, Schweiz, 1927. Sur la source principale de la doctrine, voir É. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. II (1927), p. 89-149.

d'une série d'individus numériquement distincts et que la matière individualise[1]. Impossible, semble-t-il, de rêver accord plus complet entre deux philosophies, ou plutôt faudrait-il dire peut-être qu'elles n'en font qu'une et qu'il n'y a qu'une distinction numérique entre celle d'Aristote et celle de saint Thomas d'Aquin. D'autre part, pour peu que l'on se souvienne du caractère original de l'anthropologie thomiste, il est difficile de croire que la substantialité de l'âme, si fortement accentuée dans cette doctrine, n'ait aucune répercussion sur le problème de l'individualité. Qu'est-ce donc qu'un individu, selon saint Thomas d'Aquin ?

Un individu est un être divisé de tous les autres êtres et non divisible lui-même en d'autres êtres. Il est donc en cela très différent d'une espèce, car, s'il est vrai que l'espèce est formellement distincte de toute autre espèce, elle peut être divisée en une pluralité d'individus distincts sans perdre sa nature. L'humanité est dans chaque homme, et c'est même parce qu'il y a des hommes que l'espèce humaine existe. Un homme, au contraire, est distinct de tout autre homme et l'on ne saurait le diviser lui-même en plusieurs sans le détruire ; c'est pourquoi nous le nommons « individu ».

En rapprochant cette définition de notre analyse métaphysique de l'être humain, nous allons voir qu'en dépit d'une apparente contradiction, elles se confirment mutuellement. Car il est à la fois vrai de dire que l'homme n'est pas une substance simple et que pourtant il est indivisible. Ce n'est pas l'âme qui est l'homme, ni le corps, mais le composé des deux. Or, ce composé, du fait même que la matière qui en est partie substantielle est incommunicable à titre d'étendue, est par définition un exemplaire unique en soi, donc original et irréductible à tout autre. Ce qui peut nous gêner dans une telle conception de l'individuel, c'est l'idée que ce qui fait que chacun de nous est lui-même, ce qui donne à notre personnalité ce caractère propre que nous nous plaisons à lui reconnaître et que nous jugeons si précieux, n'y est pas dû à l'élément spirituel de notre nature, mais au fait accidentel que la portion de matière dont notre corps est fait n'est pas la même que celle dont est fait le corps de notre voisin. Cela ne semble ni humain, ni chrétien. Rien de plus juste, mais ce n'est pas non plus de cela qu'il s'agit. La réflexion philosophique des penseurs médiévaux a poussé l'analyse des problèmes beaucoup plus loin que nous ne le faisons communément aujourd'hui. Ce que la doctrine thomiste de l'individuation a pour objet d'expliquer, c'est l'individuation

1. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 47, 2.

même, et rien d'autre. De ce qu'il n'y aurait pas d'individus s'il n'y avait pas de corps humains, il ne résulte aucunement que ce soit le corps qui confère à l'individu sa dignité ni même qui en définisse l'originalité. Souvenons-nous qu'il n'y a pas de substance concrète sans matière, mais que la substantialité du composé humain est celle même que la forme communique à sa matière et la question apparaîtra aussitôt sous un jour entièrement nouveau.

A partir de ce point, en effet, il est clair que même en gardant les données aristotéliciennes du problème, on ne sera pas tenu de le résoudre exactement comme Aristote. Quel est, en fait, le principe ? C'est que la forme de l'homme ne peut pas subsister comme un sujet individuel ; mais la qualité de substance appartient néanmoins au sujet individuel en vertu de sa forme, car c'est elle qui donne à la matière son être actuel et permet ainsi à l'individu de subsister[1]. Il résulte de là que l'être de la matière et l'être du composé ne sont que l'être même de leur forme, mais aussi, inversement, que l'être de la forme est l'être du composé tout entier. Rien de plus naturel, puisque c'est elle qui le donne, et c'est même pourquoi je disais dans la dernière leçon qu'il est absurde d'imaginer que la destruction du corps puisse entraîner celle de l'âme, car c'est l'âme qui donne l'être au corps et non le corps à l'âme[2]. Il faut donc maintenir strictement le principe de la non-individualité de l'âme en tant que telle, car deux formes de ce genre qui seraient numériquement distinctes en tant que formes, c'est une

1. « Individuum compositum ex materia et forma habet quod substet accidenti ex proprietate materiae. Unde et Boetius dicit in lib. *De Trinitate*, cap. II : *forma simplex subjectum esse non potest*. Sed quod per se subsistat (*scil.* individuum) habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 29, 2, ad 5. — « Anima illud esse in quo subsistit communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae ; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. » *Sum. theol.*, I, 76, 1, ad 5. — Cette déclaration, dont l'importance est capitale, n'a pas été oubliée par les représentants postérieurs de l'école thomiste ; ils ont maintenu, contre l'école augustinienne, *quod esse animae communicatur corpori :* « Quaestione I quaerit (Thomas) utrum anima possit esse forma et hoc aliquid ; et in responsione principali dicit quod idem esse animae communicatur corpori ut sit unum esse totius speciei. Et in I° super Sententias, distinctione 8, quaerens utrum anima sit simplex, dicit hoc idem planius in solutione 3 argumenti, scilicet quod unum esse quod est animae per se fit conjuncti et non est ibi esse nisi ipsius formae ». P. GLORIEUX, *Le « correctorium corruptorii quare »* (Bibliothèque thomiste, IX), Paris, J. Vrin, 1927, p. 361. — Même doctrine, avec une autre terminologie, chez saint BONAVENTURE : « Individuum enim habet esse, habet etiam *existere*. Existere dat materia formae, sed *essendi actum* dat forma materiae ». *In II Sent.*, dist. III, p. 1, art. 2, qu. 3, Resp. ; édit. Quaracchi, t. II, p. 110.

2. Voir plus haut, p. 193. Cf. P. GLORIEUX, *op. cit.*, p. 126 : « *Quod enim dicunt...* »

absurdité ; elles ne le sont pas même en tant qu'unissables à des corps différents, car la difficulté métaphysique resterait la même. Mais il faut voir en même temps toute la vérité contenue dans le principe d'Aristote, et que lui-même n'a pas su lui faire rendre, parce qu'il n'éprouvait pas le souci chrétien de fonder sur l'esprit l'unité de l'individu.

Cette vérité n'apparaît en pleine clarté que si l'on distingue, à la lumière des analyses qui précèdent, la notion d'individualité de celle d'individuation. Le principe d'individuation est la matière ; c'est donc bien elle qui cause l'individualité ; mais ce n'est pas dans sa matière que l'individualité de l'individu consiste ; au contraire, il n'est individuel, c'est-à-dire indivis en soi et divisé du reste, que parce qu'il est une substance concrète prise comme un tout. En ce sens, la matière individuante n'est telle qu'en vertu de son intégration à l'être de la substance totale, et, comme l'être de la substance est celui de sa forme, il faut nécessairement que l'individualité soit une propriété de la forme autant que de la matière. Elle lui appartient même beaucoup plus qu'à la matière, puisque, comme la matière, la forme participe à l'individualité de la substance, et qu'en outre, dans cette substance, c'est elle, et non la matière, qui est la source de la substantialité. Pour exprimer différemment la même idée, on pourrait dire que c'est bien la matière qui individualise la forme, mais que, une fois individualisée, c'est bien la forme qui est individuelle. D'un mot, l'âme est une forme individuelle, bien qu'elle ne le soit pas en tant que forme[1], et c'est la subsistance de cette forme individuelle qui, en conférant à la matière sa propre existence, permet à l'individu de subsister[2].

1. « Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiae vel formae absolute, ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia ; nulla autem forma, in quantum hujusmodi est *haec* ex seipsa (on notera le refus anticipé de l'*heccéité* scotiste). Dico autem in quantum hujusmodi propter animam rationalem, quae quodammodo ex seipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma. » Saint THOMAS D'AQUIN, *In Boet. de Trinitate*, qu. 4, art. 2. Resp. — Ce texte remarquable nous rappelle que le cas de l'âme raisonnable est un cas unique. Comme le dit saint Thomas dans le texte cité plus haut (note 12, deuxième texte), il n'y a que les âmes douées d'intellect qui subsistent et c'est pourquoi ce sont les seules dont on puisse dire que c'est leur être qui est l'être du composé tout entier. Tel n'est pas le cas des âmes d'animaux. C'est donc comme une suite de leur propre subsistance que les âmes humaines possèdent une individualité. Il reste d'ailleurs vrai de dire qu'elles ne l'ont pas à titre de formes, mais en tant que subsistantes et formes de *cette* substance qui, sans une matière, n'existerait pas.

2. On peut comprendre plus clairement ce point en comparant au problème de l'individuation celui de la diversification des êtres. C'est un principe commun à Aristote et à saint Thomas, que la matière existe toujours en vue de la forme et non pas la forme en vue de la matière. Il est donc impossible d'imaginer que la diversité des formes soit

En quoi, d'ailleurs, cette individualité de l'âme consiste, c'est ce que l'on ne peut comprendre pleinement qu'en s'élevant du plan de l'individualité à celui de la personnalité.

Toute personne humaine est d'abord un individu[1], mais elle est beaucoup plus qu'un individu, car on ne parle d'une personne, comme d'un personnage, que dans les cas où la substance individuelle que l'on considère possède en propre une certaine dignité[2].

due à la nécessité de les adapter à la diversité des matières ; c'est le contraire qui est vrai : il faut des matières diverses pour permettre à des formes diverses de constituer avec elles des sujets concrets. Lorsqu'on l'applique systématiquement, comme fait saint Thomas, ce principe devient une pièce essentielle de l'armature métaphysique de l'univers. A la différence d'Aristote, saint Thomas le conjugue avec l'idée de création. Il résulte de là que le Dieu chrétien crée les formes pour elles-mêmes et ne crée les matières diverses que dans la mesure où elles sont requises par la diversité propre des formes : « Causa autem diversitatis rerum non est ex materia nisi secundum quod materia ad rerum productionem praeexigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiae diversae inducantur formae. Non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia. — Adhuc, secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum ; sed non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas, nam actus melior est potentia ; id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. *Neque igitur formae ideo sunt diversae, ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis.* » Saint THOMAS D'AQUIN, *Compendium theologiae*, Pars I, cap. LXXI. Ce principe permet de comprendre comment la matière peut être le principe d'individuation dans la doctrine thomiste sans que l'individualité s'y trouve pour autant soumise à la matière ; car l'individu suppose une matière, mais puisque la matière n'est là qu'en vue de la diversité des formes, c'est bien, en définitive, à cause de sa forme que la substance concrète est douée d'individualité. M. A. Forest observe sur ce point avec beaucoup de raison que l'équivoque vient de ce qu'on ne pose pas le problème de l'individuation au plan métaphysique où il se situe vraiment. Ce que le thomisme veut dire, c'est que la matière est *principe* et rien d'autre. D'où viennent donc les différences individuelles et originales de chaque être concret ? Elles sont *rendues possibles* par sa matière, elles *procèdent* de sa forme, à qui seule appartient de donner l'acte. *La structure métaphysique du concret*, p. 255-256.

1. Par une de ces étymologies du genre calembour si fréquentes au moyen âge, on aimait à lire dans *persona: per se una.* Voir saint BONAVENTURE, *In I Sent.*, dist. 23, art. 1, qu. 1., Resp. Les éditeurs de Quaracchi (s. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, t. I, p. 405, note 9) renvoient aussi à ALBERT LE GRAND, *Sum. theol.*, pars I, tr. 10, qu. 44, memb. 1, qui attribue l'étymologie à Isidore de Séville et, dans un autre texte, se réfère à Simon de Tournai.

2. « Persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. » Saint BONAVENTURE, *ibid.* Ce théologien semble avoir été particulièrement heureux dans son analyse de la notion de personne, et il est certainement l'un des deux ou trois meilleurs interprètes du personnalisme chrétien. Sa position sur ce point est parfaitement claire. Pour lui, l'idée de personne implique celle d'individu, plus celle d'une certaine dignité de l'individu. L'individuation lui vient de l'union de sa matière et de sa forme (et non, comme il a été noté plus haut, de la matière seule) ; quant à sa dignité, elle lui appartient principalement en raison de sa forme : « Personalis autem discretio dicit singularitatem et dignitatem. In quantum dicit singularitatem, hoc dicit ex conjunctione principiorum, ex quibus resultat ipsum quod est. Sed dignitatem dicit principaliter ratione formae ; et sic patet unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus, sive in Angelis. » Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 3, 1, 2, 3 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 110. Même doctrine un peu plus loin :

Les animaux sont des individus, ce ne sont pas des personnes. Il faut aller plus loin : c'est toujours en raison de sa dignité la plus éminente qu'un être quelconque est une personne[1], et l'on en trouve un signe dans le fait que, lorsque nous voulons honorer quelqu'un, nous le saluons toujours du titre de sa dignité la plus haute, en délaissant les autres comme si elles ne comptaient pas. Or, si l'on cherche quelle est la dignité la plus haute de l'homme, on trouve de suite que c'est la raison, si bien qu'il faut définir la personne humaine comme « la substance individuelle d'un être raisonnable »[2]. La définition est de Boèce ; il est peu de philosophes au moyen âge qui ne l'aient trouvée satisfaisante, parce qu'elle convenait à la réalité qu'il s'agissait de définir, et à elle seule, mais il importe d'en préciser le sens et d'en considérer les suites[3].

La distinction entre l'universel et le particulier est commune à tous les genres d'êtres. En un sens même elle s'appliquerait aussi bien aux accidents qu'aux substances ; pourtant, comme les accidents ne sont particuliers que parce qu'ils appartiennent à une substance particulière, on doit dire que ce sont les substances qui sont les vrais êtres particuliers, au sens plein du mot[4]. Prises dans leur subsistance concrète, les substances sont donc des individus ; mais il y a des individus qui se distinguent des autres par une propriété remarquable, celle d'être des sources autonomes d'actions spontanées. Les corps naturels inorganiques subissent passivement les lois de la nature, dont les énergies les traversent et les meuvent

« Quod objicitur, quod individuatio est a materia ; dicendum, quod per illas auctoritates non datur intelligi, quod materia sit principium individuationis, nisi sicut causa *sine qua non*, non autem sicut tota causa. Nec tamen ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuatio, propter hoc quod dicit dignitatem, quae principalius respicit formam. » *Ibid.*, ad 4-6, p. 110. En d'autres termes, la matière n'est que la cause *sine qua non* de l'individuation ; elle n'est même pas la cause *sine qua non* de la personnalité, qui est une qualité de la forme en tant que telle.

1. Saint Bonaventure, *In III Sent.*, dist. 6, art. 2, qu. 2, ad 4 (Quaracchi, t. III, p. 159).

2. « Persona est rationalis naturae individua substantia. » Boèce, *De duabus naturis*, cap. III. Cité par saint Bonaventure, *In I Sent.*, dist. 5, art. 2, qu. 1, Resp. ; par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 29, 1, ad. 1.

3. Richard de Saint-Victor a pourtant proposé de la modifier de la manière suivante : « Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia. » *De Trinitate*, lib. IV, cap. XXII. Duns Scot est naturellement favorable à cette modification. Pour lui, puisque l'âme est individuelle, en tant que forme, même l'âme séparée est une personne, ce qu'elle n'est pas dans le système de saint Thomas (cf. Hier. de Montefortino, *J. D. Scoti Summa theologica*, t. I, 2, p. 62) ; c'est pourquoi cette définition lui semble préférable, et aussi parce que le nom de personne convient en propre à Dieu, au lieu que le nom d'individu ne lui convient pas en propre.

4. C'est pourquoi saint Thomas leur réserve un nom spécial, celui de « substances premières », ou d'« hypostases », que l'on traduit souvent par « suppôts ».

sans qu'ils aient ni à coopérer, ni à réagir. Les plantes et les animaux sont déjà placés sur un plan plus élevé, surtout les derniers, parce qu'ils réagissent aux excitations extérieures, mais la nature de leurs réactions est déterminée par celle des actions qu'ils subissent, de sorte que d'eux aussi l'on peut dire qu'ils sont agis bien plutôt qu'ils n'agissent. Le cas de l'homme est tout différent. Doué de raison, capable d'appréhender une multiplicité d'objets différents, des possibilités de choix s'offrent à lui qui ne sont pas à la disposition des autres êtres; comme nous le verrons plus amplement par la suite, sa rationalité est le principe même de sa liberté. L'homme se distingue donc des individus de toute autre espèce par le fait qu'il est maître de ses actes ; à la différence de ceux que les forces naturelles agissent, il agit. Pour désigner l'individualité propre d'un être libre, on dit que c'est une personne[1]. Ainsi l'essence de la personnalité se confond avec celle de la liberté ; d'autre part, la liberté tient à la rationalité, et comme c'est sa rationalité même qui fonde la subsistance de l'âme et celle de l'homme, il faut dire qu'en nous le principe de l'individualité et le principe de la personnalité se confondent. L'actualité de l'âme raisonnable, en se communiquant au corps, détermine l'existence d'un individu qui est une personne, si bien que l'âme individuelle possède la personnalité comme par définition.

Avec une telle notion, nous sommes conduits bien au delà de la pensée grecque, qu'il s'agisse de celle de Platon ou de celle d'Aristote. Car si l'âme humaine est substance et principe de substantialité, c'est parce qu'elle est un intellect, c'est-à-dire un être immatériel par définition et par conséquent incorruptible. Dès lors, saint Thomas peut bien reprendre à son compte, et il l'a fait sans se lasser, le fameux principe aristotélicien qui veut que l'individu ne soit là qu'en vue de l'espèce ; seulement, par un renversement désormais inévitable, les conséquences qui jouaient au bénéfice de l'espèce dans le système d'Aristote vont jouer au bénéfice de l'individu dans le système du philosophe chrétien. Ce vers quoi tend l'intention de la nature, c'est beaucoup moins l'espèce que l'incorruptible. Si c'est parfois le bien de l'espèce qu'elle vise plutôt que celui des individus, cela n'a lieu que dans les cas où, les individus étant corruptibles, l'espèce seule demeure ; mais lorsqu'il s'agit de substances incorruptibles, ce n'est pas seulement leur espèce qui demeure en permanence, mais aussi les individus. C'est pourquoi, en pareil cas, les individus eux-mêmes

1. Saint THOMAS, *Sum. theol.*, I, 29, 1, Resp.

rentrent dans l'intention principale de la nature : *etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae.* Or, c'est l'âme qui est la partie incorruptible de l'homme, et l'on doit dire par conséquent que la multiplication des individus humains est une intention première de la nature, ou plutôt de l'Auteur de la nature, qui est le seul créateur des âmes humaines : Dieu[1].

Ainsi, désormais fondé sur la substantialité de l'intellect et l'immortalité qu'elle entraîne, l'être individuel du chrétien acquiert la dignité d'un être permanent, indestructible, distinct de tout autre dans sa permanence même et source originale d'une activité rationnelle dont l'exercice décidera de la destinée future de cet être responsable. Il ne faut pas se dissimuler que nous sommes ici à la source de toute la vie de l'esprit dans son double exercice théorique et pratique, puisque c'est en tant que rationnel, donc en tant que personne, que l'individu peut discerner le vrai du faux, c'est-à-dire avoir une science, et discerner le bien du mal, c'est-à-dire avoir une morale[2]. Toute la vie intérieure de l'homme chrétien se ramène donc à la constitution progressive, à la retouche incessante et au perfectionnement inlassable de cette personnalité qui n'atteindra sa plénitude que dans la vie future. Car il est bien vrai de dire que la personne se trouve posée dans l'existence du seul fait qu'un intellect, principe de déterminations libres, est uni à une matière pour constituer une substance raisonnable. Kant lui-même, avec tout le personnalisme qui s'inspire de sa doctrine, ne sera que l'héritier de la tradition chrétienne, lorsqu'il verra dans la personne l'identité d'une substance pensante, qui reste la même sous tous les actes qu'elle exerce[3], et que son unité même prédestine à l'immortalité[4]. Mais il faut ajouter que, posée dans ses principes, cette personne est encore loin de son complet achèvement. A première vue, la philosophie médiévale a fait peu d'efforts pour rattacher à la notion de personne le développement complet de la vie intérieure, et c'est ce qui montre que ses principes ont encore une fécondité inépuisable. Saint Thomas exalte la personnalité

1. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 98, 1, Resp.

2. Saint Bonaventure, *In I Sent.*, dist, 25, art. 1, ad 2.

3. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarl., II Th., II Abtheil., II Buch. I Hauptst. Il ne s'agit naturellement pas de l'accord de la philosophie de Kant avec la philosophie de saint Bonaventure ou de saint Thomas, mais de la persistance de l'influence chrétienne à travers des philosophies non chrétiennes.

4. Kant, *op. cit.*, Dritter Paralogismus der Personalität. — On sait comment ce qui est paralogisme du point de vue de la raison pure redevient vérité du point de vue de la raison pratique.

au delà de toute autre réalité observable dans la nature ; rien à ses yeux n'est supérieur en dignité à l'essence de ces êtres qu'il définit des individus raisonnables : *singularia rationalis naturae*. Comment en serait-il autrement, puisque avec tous les théologiens de langue latine saint Thomas en étend la notion à Dieu lui-même en élaborant sa doctrine des personnes divines? En fait, presque tout ce que nous savons de la philosophie de la personne se trouve chez les penseurs du moyen âge dans les questions qu'ils consacrent à la théologie de la Trinité. C'est dans le *De duabus naturis* de Boèce, c'est-à-dire dans un traité sur les deux natures du Christ, que se rencontre la définition de la personne dont tout le moyen âge s'inspirera et qui pèsera d'un tel poids sur le développement de la morale moderne[1]. C'est pour savoir s'ils ont le droit de l'appliquer à Dieu que saint Bonaventure et saint Thomas scrutent et approfondissent le sens de la définition de Boèce. Enfin, pour revenir une fois de plus au principe, comment la personnalité ne serait-elle pas la marque propre de l'être en son plus haut point de perfection, dans une philosophie telle que la philosophie chrétienne où tout est suspendu à l'acte créateur d'un Dieu personnel? Car tout à été fait par le Verbe, et le Verbe est avec Dieu, et le Verbe est Dieu, c'est-à-dire justement cet être qui se pose comme personnel du seul fait qu'il se pose comme l'Être : « Ecce personalis distinctio : Exodi tertio, *ego sum, qui sum* »[2]. C'est donc à la métaphysique de l'Exode que le personnalisme chrétien se rattache comme tout le reste ; nous sommes des personnes parce que nous sommes les œuvres d'une Personne ; nous participons à la personnalité divine, comme nous participons à sa perfection, étant des biens ; à sa toute-puissance créatrice, étant des causes ; à sa providence, étant nous-mêmes des prévoyances, et, d'un mot, comme nous participons à son Être, étant nous-mêmes des Êtres. Être une personne, c'est participer à l'une des dignités les plus hautes de l'être divin. Ensuite, semble-t-il, c'est fini. Pas un mot dans toute la morale sur cette notion dont eux-mêmes nous disent qu'elle exprime la dignité suprême de l'homme et par conséquent de la nature entière. Comment expliquer qu'au moment même d'une découverte de cette importance, la pensée chrétienne semble tourner court et renonce à exploiter son succès ?

1. Sur cette influence persistante de la philosophie chrétienne sur l'histoire de la philosophie moderne, voir les pages toujours vraies de H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, t. I, p. 20-22.
2. Saint Bonaventure, *Com. in Joan.*, VIII, 38 ; édit. Quaracchi, t. VI, p. 361.

Ce n'est là qu'une apparence. Il est vrai que la notion de personne semble ne jouer aucun rôle dans la morale médiévale, mais on ne peut l'en croire absente que si l'on oublie la définition même que les penseurs chrétiens en ont donnée : un individu de nature raisonnable. Si, comme nous aurons plus tard à le montrer, la morale chrétienne exige de l'homme qu'il vive une vie parfaitement rationnelle, il n'y a pas un mot de ce qu'elle dit de la morale qui ne concerne directement l'histoire de la personnalité. C'est la personne, en tant que raison pratique, dont l'activité tisse la trame de la vie humaine ; c'est elle qui, nue dans son essence, s'enrichit sans cesse de sciences nouvelles, d'habitudes morales qui sont des vertus, d'habitudes pratiques qui sont des arts, et, se construisant en quelque sorte elle-même, engendre ces chefs-d'œuvre humains que sont le savant, le héros, l'artiste ou le saint. Chefs-d'œuvre durables, impérissables comme la personne qu'ils constituent, sculptés à même dans la substance d'une âme immortelle destinée à retrouver son corps dans l'immortalité. De toutes les choses admirables de la nature, dit le poète grec, je n'en connais pas d'aussi admirable que l'homme. A partir du Christianisme, ce n'est plus seulement l'homme, c'est la personne humaine qu'il faut dire : *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*[1]. Pour suivre le développement de cet être éminent, il convient désormais d'étudier les conditions de son activité théorique et pratique, l'acquisition de ses connaissances et l'exercice de sa moralité.

Au moment de conclure cette première série de leçons, je sens plus vivement que jamais combien elles restent inadéquates à la grandeur du sujet et, pour tout dire, schématiques. Pourtant, ce schématisme lui-même, que je veux être le premier à accuser, je crois pouvoir y faire appel pour m'excuser. Ce que j'ai voulu faire, dans la mesure de mes forces, c'est mettre en évidence un petit nombre de notions philosophiques dont, dans l'état actuel de nos connaissances, l'origine semble religieuse et plus particulièrement judéo-chrétienne. Si l'essentiel de la thèse que je soutiens est vrai, on peut différer provisoirement l'étude des emprunts fait par la philosophie chrétienne à la philosophie grecque, avec la certitude que tout élément d'origine hellénique ou autre accueilli dans la synthèse chrétienne n'y est entré qu'en subissant une assimilation et par conséquent une transformation.

Poser le problème en ces termes, c'est montrer immédiatement

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 29, 3, Resp.

que l'on ne prétend pas faire de la philosophie chrétienne une sorte de création *ex nihilo*, sans attaches profondes avec le passé. On n'aura jamais fini de dénombrer et de classer ses sources grecques, c'est-à-dire précisément tout ce que le Christianisme a dû emprunter avant de l'assimiler. Bien plus, on peut légitimement se demander s'il y aurait jamais eu une philosophie chrétienne, si la philosophie grecque n'avait pas existé? Rien n'interdit d'imaginer un Christianisme réduit au contenu de la Bible et des Évangiles, aussi peu spéculatif que l'était demeuré le Judaïsme, et dont l'essence religieuse serait strictement identique à celle qu'il a conservée de nos jours. La philosophie, même chrétienne, n'a jamais été, n'est pas et ne sera jamais un élément nécessaire d'une doctrine du salut. Bien loin donc de nier que la pensée chrétienne doive beaucoup à la pensée grecque, il n'est que juste de dire qu'en elle, c'est la philosophie grecque, c'est-à-dire la philosophie pure et simple, qui continue. La seule question était de savoir si cette philosophie n'a pas changé d'aspect, si son développement n'a pas reçu une impulsion nouvelle, du fait qu'elle se continuait en régime chrétien. C'est précisément à cette question que la notion de philosophie chrétienne me paraît apporter une réponse, étant bien entendu que si c'est à l'Écriture que nous devons d'avoir une philosophie qui soit chrétienne, c est à la tradition grecque que le Christianisme doit d'avoir une philosophie. Pas de métaphysique de l'Être pur sans la révélation biblique, mais, aussi, sans la philosophie grecque, pas de métaphysique issue de cette révélation.

S'il en est ainsi, dire que l'esprit de la philosophie médiévale, dans ce qu'elle eut de constructif et de créateur, n'est que l'esprit même de la philosophie chrétienne, c'est simultanément affirmer que le moyen âge fut une époque de progrès philosophique et que ce progrès reposait sur la continuité d'une tradition. Mettre l'accent, comme j'ai tenté partout de le faire, sur ses éléments chrétiens et sur l'originalité qu'elle leur doit, c'est essayer de marquer ce qui la distingue, ce n'est aucunement oublier, mais bien plutôt présupposer d'une manière constante tous les éléments qu'elle conserve et les caractères qui font d'elle une véritable philosophie. D'un mot, pas plus que la philosophie chrétienne n'est le tout de la philosophie médiévale, pas davantage l'influence scripturaire n'est-elle le tout de la philosophie chrétienne ; elle n'en épuise même pas l'essence, mais elle en marque la différence spécifique et en révèle l'esprit. En ce sens, la discussion historique de la notion de philosophie chrétienne est indispensable à l'interprétation de la philosophie médiévale et pour une saine appréciation

historique du moyen âge tout entier. Au reste, en ce point central de notre enquête, toute conclusion ne saurait être que provisoire. Le moyen âge a-t-il su compléter la métaphysique et l'anthropologie par une noétique et par une morale chrétiennes? Voilà le problème qu'il nous faut discuter avant de conclure et dont l'examen fera l'objet de la deuxième série de ces leçons.

CHAPITRE XI

La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien

Le sot projet que Montaigne a de se peindre[1] ! En effet, les incertitudes de Montaigne, les misères de Montaigne n'intéressent guère Pascal en ce qu'elles sont de Montaigne, mais elles l'intéressent grandement, et on le voit bien par l'*Entretien avec M. de Sacy*, en ce qu'elles sont celles de l'homme. Car « il faut se connaître soi-même : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela sert au moins à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste »[2]. En fondant ainsi la morale sur la connaissance de soi-même, Pascal demeurait fidèle à la plus antique des traditions philosophiques, mais la manière dont il interprétait cette connaissance était nouvelle et l'histoire ne comprendrait pas comment s'est effectuée la transition de Socrate à Pascal, à moins de réserver un chapitre important au *Nosce teipsum* des philosophes chrétiens.

De tous les cas que l'historien de la philosophie chrétienne

1. « Le sot projet qu'il a de se peindre ! » Pascal, *Pensées*, L. Brunschvicg, édit. minor, n. 62, p. 343.

2. Pascal, *Pensées*, édit. citée, n. 66, p. 345-346. M. L. Brunschvicg renvoie à Charron, *Traité de la sagesse*, comme source possible de Pascal sur ce point. M. Brunschvicg a tout à fait raison, puisque Charron commence, en effet, son ouvrage par un « Livre premier, qui est la connaissance de soi et de l'humaine condition. Exhortation à s'étudier soi-même. » Ajoutons seulement que Charron ne se réclame pas ici que de Montaigne, ni même de Socrate et des auteurs anciens qu'il cite, mais aussi du Christianisme et de la Bible. Il cite le Psaume 138, 6 : « Formasti me et posuisti super me manum tuam, ideo mirabilis facta est scientia tua ex me. » Chose plus importante, il cite le *Cant. Cant.*, I, 8 : *si te ignoras, o pulcherrima...*, que saint Bernard a souvent appliqué à la connaissance de l'âme par elle-même. Tout ce Livre I du traité de Charron pourrait donc n'être pas complètement étranger à la tradition chrétienne du moyen âge. Après tout, le théologal de Condom était un prêtre. Les difficultés que l'on trouve à concilier les *Discours chrétiens* et les *Trois vérités* avec le *Traité de la sagesse* tiennent en partie à ce que l'on n'a pas su discerner, sous la nouveauté de l'exécution, ce que l'ouvrage conservait de la tradition chrétienne. On pourrait compléter en ce sens le livre, si juste de ton, de J.-B. Sabrié, *De l'humanisme au rationalisme*, Paris, F. Alcan, 1913. Le rationalisme de Charron n'a peut-être d'autres sources immédiates que celles de la Renaissance, mais la Renaissance elle-même avait des sources, qui ne sont pas toutes dans l'Antiquité.

puisse avoir à considérer, celui-ci reste le plus ouvert au reproche qu'on lui adresse de confondre l'ordre philosophique avec l'ordre religieux. Pourtant, c'est de l'Oracle de Delphes que Socrate lui-même a recueilli le célèbre précepte : « Connais-toi toi-même »[1], et l'Oracle n'enseignait pas la philosophie. En interprétant cet ordre comme un programme et une méthode, Socrate proposait à ses successeurs de travailler à se connaître afin de se rendre meilleurs. Et il ne s'illusionnait certes pas sur les difficultés de la tâche. Il a fait plus que les voir, il les a expérimentées, puisqu'il en est mort. Pourtant, s'il y avait dans l'emploi d'une telle méthode bien des obstacles philosophiques à surmonter et même des risques sociaux à courir, elle ne constituait pas en elle-même un problème, et la décision d'étudier l'homme n'avait en soi rien de mystérieux. Plus exactement, elle cessait d'être mystérieuse, à partir du moment où elle passait de la bouche de l'Oracle de Delphes dans celle de Socrate, mais elle allait nécessairement le redevenir, au moment où des penseurs chrétiens allaient la recueillir à leur tour et l'interpréter.

Quel que soit l'aspect de l'homme que le philosophe chrétien considère, il conclut toujours en le rapportant et en le soumettant à Dieu. Or, la nature même de l'homme est un point sur lequel la Bible avait quelque chose à enseigner aux philosophes. Le sixième jour de la création, Dieu se dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques, sur toute la terre et sur les reptiles qui rampent sur la terre. Et Dieu créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu » (*Gen.*, I, 26-27). Trois fois affirmée en quelques lignes, cette ressemblance divine, inscrite dans la nature même de l'homme par l'acte créateur, commande la structure intime de son être. Il ne saurait être question de suivre les détails infiniment ramifiés de son influence, mais on peut du moins marquer quelles transformations elle impose au problème de la connaissance de soi.

Le premier caractère de l'image divine est son universalité ; cette universalité s'explique à son tour par le fait qu'il ne s'agit pas ici d'un caractère accidentel, surajouté à la nature humaine, mais de cette nature même, prise dans ce qui en constitue l'essence. C'est pourquoi Grégoire de Nysse affirme que tous les hommes, sans aucune distinction, sont à l'image de Dieu. La même doctrine se retrouve dans la Somme de saint Thomas, chez saint Bonaven-

1. Xénophon, *Mémorables*, IV, 2, 24-25.

ture, chez Duns Scot. Bref, suggérée par le texte de la Bible, elle fait naturellement partie du bien commun de la philosophie chrétienne[1]. Les écoles se diversifient au contraire, dès que l'on s'efforce de dire en quoi l'image de Dieu consiste et qu'on tente de la définir.

Pour qui suivait simplement le texte de la *Genèse*, la réponse pouvait encore sembler facile. La Bible dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu, en ce qu'il est sur terre comme le vicaire du Créateur. Possesseur du monde qu'il a fait, Dieu le gouverne à son gré, mais il a remis à l'homme une part de gouvernement, si bien que nous exerçons sur les choses une domination analogue à celle de Dieu lui-même. Ces notions fondamentales ont été déjà discutées et il suffit de les rappeler pour comprendre en quel sens l'homme est une image de Dieu sur terre : il le représente comme un lieutenant son souverain. Le véritable problème philosophique est de savoir pourquoi l'homme est capable de régner sur le monde et d'exercer cette souveraineté quasi divine. D'abord, évidemment, parce qu'il est libre, alors que les autres êtres ne le sont pas. Mais quelles sont les racines de cette liberté même? Elles se trouvent dans son intelligence et sa raison, qui lui permettent de se diriger et de choisir, et l'ouvrent d'ailleurs aux influences des vertus et grâces divines. Cette brève énumération, que nous propose saint Éphrem de Nisibis, montre quels progrès la réflexion philosophique avait accomplis dès le milieu du IVe siècle[2]. Désormais, l'image divine sera toujours située par les théologiens dans ce qu'il y a en

1. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio*, cap. XVI ; *Patr. gr.*, t. 44, col. 185 D. — Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 16, 1, 2, Resp. (distingue entre l'homme, image *naturelle de* Dieu, et le Verbe, image *connaturelle* du Père). Les « fondements » de cet article s'expriment avec toute la force désirable : « Quod inest alicui a sua prima origine inest ei naturaliter ; sed esse imaginem Dei convenit homini a sua prima conditione : ergo est ei naturale. — Item, quod inest omnibus communiter et inseparabiliter, inest naturaliter ; sed esse imaginem convenit homini universaliter et inseparabiliter : ergo, *etc.* — Item, quod convenit alicui secundum naturales ejus proprietates convenit ei naturaliter ; sed esse imaginem convenit homini secundum intrinsecas potentias et naturales : ergo convenit ei naturaliter. — Item, esse imaginem Dei non est homini accidens, sed totius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae », *loc. cit.*, fundam. 1-4. — Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 93, 4. — En ce qui concerne Duns Scot, cf. Hier. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Summa theologica*, I, 93, 4. — Le caractère *naturel* de l'image divine, si fortement marqué par les penseurs du moyen âge, est parfois contesté dans le protestantisme contemporain. L'aspect protestant de la question est bien exprimé dans K. BARTH und H. BARTH, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, München, Ch. Kaiser, 1930, p. 43-48. Les deux doctrines gardent beaucoup d'éléments communs, bien qu'elles les agencent selon un plan différent.

2. S. EPHREM DE NISIBIS, *Interpretationes in sacram scripturam*, dans ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, texte 722, p. 252-253.

l'homme de plus éminent, c'est-à-dire soit dans son intelligence, soit dans sa liberté.

Préludant aux réflexions métaphysiques de Descartes, saint Bernard fait du libre arbitre humain l'image de Dieu par excellence, car, sa nature étant telle qu'on ne saurait le diminuer sans le détruire, il est en nous comme une perfection inamissible, éternelle en quelque sorte, et semblable à celle de Dieu lui-même[1]. Saint Augustin, au contraire, insiste plutôt sur l'éminente dignité de la pensée, ouverte à l'illumination des idées divines, et c'est à ce contact immédiat de l'intellect avec Dieu que l'école augustinienne du moyen âge rattachera le plus volontiers la notion d'image[2]. Quelle que soit la tradition suivie, et elles se compénètrent d'ailleurs souvent, il reste vrai de dire que la notion biblique dont elle s'inspire en reçoit un élargissement philosophique de grande importance, mais que la notion philosophique de l'homme en sort profondément transformée.

Dire que la pensée et la liberté sont en nous l'image de Dieu ne signifie pas, en effet, que l'âme soit une sorte de représentation ou de peinture qu'il suffirait de regarder pour connaître la nature de son auteur. Il peut le paraître sur un certain plan inférieur de l'imagination ou de l'analyse rationnelle ; mais, si légitimes que puissent être en leur genre de telles spéculations, elles valent moins par leur détail que par l'esprit qui les anime. Ce ne sont qu'autant de réponses à une même question et c'est la présence féconde de la question qui importe. On trouve chez les auteurs du moyen âge une luxuriante végétation de symboles trinitaires, une sorte de

1. « Puto autem in his tribus libertatibus ipsam ad quam conditi sumus, conditoris imaginem atque similitudinem contineri ; et imaginem quidem in libertatem arbitrii, in reliquis autem duabus bipertitam quamdam consignari similitudinem. Hinc est fortassis quod solum liberum arbitrium sui omnino defectum, seu diminutionem non patitur, quod in ipso potissimum aeternae et incommutabilis divinitatis substantiva quaedam imago impressa videatur. » Saint BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, cap. IX, n. 28 ; *Patr. lat.*, t. 182, col. 1016. — Cf. RICHARD DE S. VICTOR, *De statu interioris hominis*, I, cap. III ; *Patr. lat.*, t. 196, col. 1118-1119. — R. DESCARTES, *Medit. IV*, édit. Adam-Tannery t. VII, p. 57, l. 12-15.

2. « Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabit lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est qua capimus justum et injustum ; ipsa est qua discernimus verum a falso ; ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae. » Saint AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* 42, n. 6 ; *Patr. lat.*, t. 36, col. 480. — Cf. ce texte sur lequel nous allons revenir : « Fecit (Deus) et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente : ibi est enim imago Dei ; ideo mens ipsa non potest comprehendi nec a seipsa, ubi est imago Dei. Ad hoc facti sumus, ut creaturis caeteris dominemur... » *De symbolo*, I, 2 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 628. Voir aussi dans ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, texte 1806, p. 588. Saint Bonaventure suit saint Augustin dans *In II Sent.*, 16, 1, 1, fund. 4 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 394.

psychologie symbolique où les facultés vont toujours par trois, leurs fonctions par trois, leurs objets par trois et aussi par trois les diverses manières dont elles les abordent. Nul ne peut s'exagérer la valeur scientifique de telles considérations et saint Thomas en a soigneusement limité la portée théologique. Ce sont d'ailleurs là des faits historiques trop complexes, pour qu'on puisse porter sur eux un jugement de valeur qui s'applique indistinctement à tous. Les profondes spéculations psychologiques de saint Augustin lui-même, dans le *De Trinitate*, devraient être considérées tantôt comme un éclaircissement de la théologie à la lumière de la psychologie, tantôt comme un approfondissement de la psychologie par l'effort d'interprétation du dogme auquel elle se livre. La notion du verbe mental et celle du Verbe, la psychologie de la volonté et la théologie du Saint Esprit s'y influencent mutuellement. Ce sont là des questions importantes, dont l'histoire de la philosophie chrétienne devra étudier le détail lorsqu'on se sera mis d'accord sur son esprit et ses principes[1]. Pour le moment, contentons-nous d'observer le sens dans lequel toutes ces spéculations se dirigent. Elles ne vont pas de Dieu à l'homme, mais de l'homme à Dieu. Plus exactement, l'image divine en l'homme n'est pas seulement ni surtout ce en quoi l'homme ressemble effectivement à Dieu, mais la conscience que l'homme prend d'être une image et le mouvement par lequel, se traversant en quelque sorte elle-même, l'âme use de cette similitude de fait pour atteindre Dieu. « L'image de Dieu se trouve dans l'âme », écrit saint Thomas d'Aquin, « en tant qu'elle se porte vers Dieu ou que sa nature lui permet de se porter vers lui »[2]. Duns Scot, bien qu'il insiste avec une force particulière sur la réalité de l'image telle qu'elle se trouve en elle-même dans la pensée, accorde aussi qu'elle demeure imparfaite aussi longtemps qu'elle se replie sur elle-même et ne prend sa

1. On trouvera deux excellents points de départ pour une telle étude dans M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, W., 1927, et A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, Gabalda, 1927.

2. « Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trinitate (cap. XII) quod *non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare Deum, a quo facta est*. Multo igitur minus secundum alia objecta attenditur imago Dei in mente. — ... Et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum. » Saint THOMAS D'AQUIN, I, 93, 8, *Sed contra* et *Resp.* — Saint Bonaventure, abordant le problème plus directement encore, fait coïncider l'image divine en l'homme avec le privilège dont il jouit d'être en rapport immédiat avec Dieu par l'intelligence et la volonté : *In II Sent.*, 16, 1, 1, Concl., prob. 1 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 394.

valeur propre que lorsqu'elle se réfère explicitement à son modèle[1]. C'est par là que la théologie a exercé son influence la plus étendue et la plus décisive sur l'interprétation de l'homme, en donnant naissance à ce que l'on pourrait appeler sans trop d'impropriété le *Socratisme chrétien*.

Il reste, en effet, un élément commun au socratisme de Socrate et à celui qu'en ont tiré les Pères de l'Église ou les philosophes du moyen âge, c'est leur antiphysicisme. Ni les uns ni les autres ne réprouvent l'étude de la nature comme telle, mais ils s'accordent tous pour admettre que la connaissance de soi-même est beaucoup plus importante pour l'homme que celle du monde extérieur. L'expérience personnelle de Socrate, telle que Platon la raconte dans le *Phédon* (98 b et suiv.), a exercé sous ce rapport une influence décisive ; en un sens, on peut rattacher à lui tous ceux qui, du stoïcisme jusqu'à Montaigne et Pascal, estiment que le vrai sujet d'étude pour l'homme, c'est l'homme. Il faut d'ailleurs ajouter, que si la science de l'homme leur apparaît à tous comme la plus importante, c'est parce qu'elle est seule à pouvoir fonder les préceptes qui régissent la conduite de la vie. Leur antiphysicisme ne prépare pas les voies à un psychologisme, il est bien plutôt l'envers d'un moralisme. Or, par ces deux aspects, il avait de quoi séduire les Chrétiens : que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme ? Mais il ne pouvait les séduire qu'en acceptant à son tour de subir une transformation profonde. Lorsque Socrate leur conseille de chercher à se connaître eux-mêmes, ce précepte signifie pour eux immédiatement, qu'ils ont à connaître la nature que Dieu leur a conférée et la place qu'il leur a assignée dans l'ordre universel, afin de s'ordonner à leur tour vers Dieu. Voyons donc ces divers éléments à l'œuvre dans la pensée chrétienne et cherchons à discerner la loi selon laquelle ils s'y sont composés.

Ainsi qu'il est naturel de l'attendre, ce sont les moralistes plutôt que les métaphysiciens qui se sont employés à l'examen de ce problème. L'homme est entouré de choses qui sont à son niveau, d'autres qui sont au-dessous de lui, d'autres, enfin, qui sont au-dessus de lui. Son intérêt pourrait donc être sollicité par l'approfondissement des sciences les plus différentes, mais la seule qui lui soit immédiatement nécessaire, c'est celle de lui-même. En se subordonnant à la doctrine du salut, la connaissance de soi devient une nécessité absolue, et l'on peut même dire qu'elle est

1. Duns Scot, *Op. Oxon.*, I, 3, 11, 7 ; édit. Quaracchi, n. 521, t. I, p. 476.

à la fois le commencement de toute connaissance, l'unique objet de la connaissance, l'objet ultime de la connaissance. Non pas que le reste soit inutile, loin de là, mais il l'est s'il ne se fonde sur la science de l'homme. « Ce n'est pas être sage », dit saint Bernard, « que de ne pas l'être pour soi. L'homme sera sage s'il l'est pour soi. Qu'il soit donc le premier à boire l'eau de son propre puits. Commence par te considérer toi-même ; bien plus, finis par là. Où que ta considération s'échappe, ton salut gagnera à ce que tu la rappelles vers toi. Pour toi, tu es le premier, tu es aussi le dernier »[1]. Le *nosce teipsum* prend donc ici le caractère d'un impératif dont l'importance est vitale et la sanction tragique, mais, si l'homme doit rapporter toute connaissance à celle qu'il a de lui-même, on va voir qu'il ne peut se connaître vraiment tant qu'il prétend ne connaître que soi.

L'ordre, dit saint Augustin, est la disposition qui assigne aux choses, semblables ou différentes, la place qui leur appartient[2]. Pour se connaître, il faut donc se mettre à sa place, au-dessous de ce à quoi l'on est inférieur, au-dessus de ce à quoi l'on est supérieur. Au fond, tel est le véritable sens du précepte de Socrate. S'il ne s'agissait pour l'âme que de prendre conscience d'elle-même, rien ne serait plus facile, et il serait à peine utile de le lui prescrire. Toujours présente à soi-même, elle se sent ou tout au moins se pressent à travers les illusions sensibles qui peuvent lui voiler sa propre nature. Mais il lui reste justement à se délivrer de ces

1. « Jam quod ad considerationis attinet fructum quatuor, ut occurrunt, tibi consideranda reor : te, quae sub te, quae circa te, quae supra te sunt. A te tua consideratio inchoet, ne frustra extendaris in alia te neglecto. *Quid tibi prodest si universum mundum lucreris, te unum perdens (Matth.*, XVI, 26). Etsi sapiens sis, deest tibi ad sapientiam, si tibi non fueris. Quantum vero ? Ut quidem senserim ego, totum. Noveris licet omnia mysteria, noveris lata terrae, alta coeli, profunda maris : si te nescieris, eris similis aedificanti sine fundamento, ruinam, non structuram faciens. Quidquid exstruxeris extra te, erit instar congesti pulveris, ventis obnoxium. Non ergo sapiens, qui sibi non est. Sapiens, si sibi sapiens erit ; et bibet de fonte putei sui primus ipse. A te proinde incipiat tua consideratio ; non solum autem, sed et in te finiatur. Quocumque evagetur, ad te revocaveris eam cum salutis fructu. Tu primus tibi, tu ultimus. Sume exemplum de summo omnium Patre, Verbum suum et emittente et retinente. Verbum tuum, consideratio tua. Quae si procedit, non recedat ; sic progrediatur, ut non egrediatur ; sic exeat ut non deserat. In acquisitione salutis nemo tibi germanior unico matris tuae. Contra salutem propriam cogites nihil. Minus dixi, contra : praeter, dixisse debueram. Quidquid se considerationi offerat, quod non quoquo modo ad tuam ipsius salutem pertineat, respuendum. » Saint BERNARD, *De consideratione*, lib. II, cap. III, n. 6 ; *Patr. lat.*, t. 182, col. 745-746. On verra dans le même traité comment la définition classique de l'homme, *animal rationale mortale*, reçoit une signification morale qui le christianise : *op. cit.*, II, 4, 7. — Cf. le traité faussement attribué à saint Bernard, *Meditationes devotissimae de cognitione humanae conditionis*, cap. I. — RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin major*, lib. III, cap. VI ; *Patr. lat.*, t. 196. col. 116-117.

2. Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XIX, 13 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 640.

illusions, afin de ne se croire ni plus, ni moins que ce qu'elle est[1]. C'est pourquoi, s'appuyant sur cette doctrine augustinienne de l'ordre, saint Bernard interprète l'oracle de Delphes avec une hardiesse naïve, qui pourrait nous faire sourire si nous ne savions quelles grandes *Pensées* elle va plus tard inspirer. Quel est, se demande-t-il, le sens de la réponse d'Apollon ? C'est qu'il y a deux causes qui font que nous nous ignorons nous-mêmes : une timidité excessive qui nous porte à nous humilier outre mesure, une témérité plus dangereuse encore, qui nous invite à trop présumer de nous-mêmes. Orgueil et présomption, pusillanimité et désespoir de soi, voilà les deux dangers qui nous assiègent sans cesse; on se débarrasse de l'orgueil en s'éprouvant, de la pusillanimité en prenant conscience de notre vraie nature[2] et le véritable terme de la connaissance de soi est de concilier ces deux aspects nécessaires du problème, en nous tenant à égale distance des deux aveuglements dont nous souffrons.

On voit poindre ici, et même se dessiner déjà nettement, le thème que les historiens de la littérature connaissent bien pour l'avoir lu dans la langue magnifique de Pascal : *Grandeur et misère de l'homme*. L'homme créé par Dieu n'ignorait pas sa véritable nature, parce qu'il savait exactement sa place dans l'ordre universel. « Se connaître lui-même, c'était savoir sa condition, son ordre, ce qu'il devait à ce qui était au-dessus de lui, en lui et au-dessous de lui ; comprendre quel il avait été fait, comment il devait se conduire,

1. « Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet decernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat. Ipsum enim quod audit : cognosce te ipsam, quomodo agere curabit, si nescit, aut quid sit *cognosce*, aut quid sit *teipsam?* Si autem utrumque novit, novit et se ipsam. » Saint Augustin, *De Trinitate*, X, 9, 12 ; *Patr. lat.*, t. 42, col. 980. — « Ut quid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat ? Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est, sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. » *Ibid.*, X, 5, 7, col. 977.

2. « Respondit itaque sponsus : o pulchra inter mulieres, scilicet inter Mariam et Martham, quia nolo ut alteram de istis eligas, sed utramque teneas, contemplativam scilicet vitam et activam ; o pulchra inter mulieres, si vis nosse me, noli ignorare te ; hoc est responsum Delphici Apollinis : scito teipsum. Duo sunt quae nos faciunt ignorare nos ipsos, vel nimia de nobis temeritas, vel nimia humiliationis timiditas. Secundum haec duo respondit Sponsus sponsae, vel de temeritate revocans eam ad humilitatem, per experientiam sui ; vel de timiditate ad confidentiam, ex perceptione praeteritorum munerum. Duae enim sunt ignorantiae sui, vel quando plus, vel quando minus de se quis aestimat, et duo sunt quae hoc efficiunt, praesumptio et pusillanimitas; duae vero horum effectuum causae, superbia et minor sui experientia. Experientia vero sui facit humilitatem, humilitas sui cognitionem. » Saint Bernard, *Brevis expositio in C. C.*, cap. XXII. — Cf. *De gradibus humilitatis*, cap. II (rapport de l'humilité à la connaissance de soi.)

ce qu'il devait faire ou ne pas faire, c'est en tout cela que consistait pour lui se connaître »[1], et c'est aussi cette science perdue que l'homme doit avant tout recouvrer. Qu'il prenne donc garde à tout ce qu'il sait, mais aussi à ce qu'il ignore. Par son intelligence, il s'élève au-dessus des bêtes ; par son ignorance, il reste au-dessous des anges[2]. L'homme n'est donc ni ange ni bête, mais dans l'entre-deux.

Pour qui considère le problème en moraliste, un tel thème se prête naturellement aux développements les plus variés. La grandeur de l'homme, c'est d'avoir été créé à l'image de Dieu. Par sa liberté, il commande à la nature et en use selon ses besoins ; par son intelligence, il la connaît et, par conséquent, la domine ; mais en même temps l'homme sait qu'il ne tient pas de lui-même sa propre grandeur, et c'est là un premier aspect de sa misère. S'il ignore sa dignité, il s'ignorera soi-même ; s'il en prend conscience sans se rendre compte qu'il la tient d'un plus grand que lui, il sombrera dans la vaine gloire. *Utrumque ergo scias necesse est, et quid sis, et quod a te ipso non sis, ne aut omnino non glorieris, aut inaniter glorieris :* voilà la première forme du double écueil qu'il s'agit d'éviter. Et voici maintenant la deuxième. Créé dans l'honneur de la ressemblance divine, l'homme perd cet honneur dès qu'il l'oublie. Sans doute, sa dignité subsiste de fait, mais dans la mesure même où il cesse d'en avoir conscience, il se ravale au rang des animaux et devient par là même comme l'un d'eux. Plus criminelle encore est, cependant, l'erreur contraire, par laquelle, oubliant ses misères, l'homme veut s'élever au rang des Anges et usurper jusqu'à la place de Dieu[3]. C'est donc traiter un lieu commun, dès le XIIe siècle, que d'analyser en détail ce qui fait la grandeur de l'homme : une âme qui porte la ressemblance divine ;

1. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, 6, 15 ; *Patr. lat.*, t. 176, col. 272.

2. « Attende quid scias, attende quantum nescias. Agnosce quantum emineas per ingenium spiritibus brutis, agnosce quantum subjaceas per intellectum spiritibus angelicis. Si attendis quantum praecedas sensu spiritum brutum, cantabis praecordialiter : *Benedicam Dominum, qui tribuit mihi intellectum* (Psal. XV, 7). Si cogites intelligentiam angelicam, clamabis profecto : *Deus, tu scis insipientiam meam* (Ps. LXVIII, 6). » RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin major*, lib. III, cap. XIII ; *Patr. lat.*, t. 196, col. 122. — On ne s'étonnera pas que ce thème se soit retrouvé fréquemment chez les théologiens des XVIe et XVIIe siècles avant d'aboutir à Pascal, car il est essentiellement médiéval et patristique ou, pour mieux dire, chrétien. On pourra compléter en ce sens les intéressantes recherches de E. JOVY, *Études pascaliennes*, VIII : Les antécédents de l'infiniment petit dans Pascal, Paris, J. Vrin, 1932, p. 21, note 1. Cf. PASCAL, *Pensées*, L. Brunschvicg, édit. minor, p. 515 et note 3. On rapprochera le texte de Bossuet, cité par M. L. Brunschvicg, de celui de saint Bernard, cité plus haut, p. 221, note 2.

3. Saint BERNARD, *De diligendo Deo*, cap. II ; édit. Watkin W. WILLIAMS, p. 13.

et ce qui en fait la misère : les blessures que cette âme a souffertes et les douleurs du corps qui l'accompagnent. L'examen de conscience a précisément pour objet de déterminer la place de l'homme sur la route qui le ramène à sa véritable nature, ses progrès et ses reculs dans la restauration de l'image divine, et c'est en s'y livrant que chacun de nous sent le mieux quelle fraternité profonde l'unit à ses compagnons de grandeur et de misère. Peu de pages nous introduisent aussi loin dans l'intimité secrète de l'âme médiévale, que celle où un auteur inconnu élargit jusqu'à la charité chrétienne le sens de l'oracle delphique :

« Rends-toi donc à toi-même, sinon toujours ou même souvent, du moins quelquefois... Mets-toi toi-même en face de toi, comme si c'était en face d'un autre, et pleure-toi toi-même. Pleure tes iniquités et tes péchés, par lesquels tu as offensé Dieu ; indique-lui tes misères, montre-lui la malice de tes adversaires et, tandis que tu te consumes ainsi dans les larmes, je te prie, souviens-toi de moi. Car moi, depuis que je t'ai connu, je t'aime dans le Christ. Je fais mention de toi, où toute pensée illicite mérite châtiment et toute bonne pensée récompense. En me tenant devant l'autel de Dieu, pécheur, mais prêtre, ton souvenir m'accompagne. Tu me rendras la pareille en m'aimant et me faisant participer à tes prières. C'est là que je désire être présent avec toi par le souvenir, où tu répands devant Dieu tes prières pour toi et tous ceux qui t'entourent. Si je dis : présent, n'en sois pas surpris, car, si tu m'aimes et si c'est parce que je suis l'image de Dieu que tu m'aimes, je te suis aussi présent que tu l'es à toi-même. *Quicquid enim tu es substantialiter, hoc ego sum :* tout ce que tu es substantiellement, je le suis. C'est en effet une image de Dieu qu'est toute âme raisonnable. Ainsi celui qui cherche en soi l'image de Dieu y cherche aussi bien son prochain que soi-même, et qui la trouve en soi pour l'y avoir cherchée, c'est telle qu'elle est en tout homme qu'il la connaît. Car la vue de l'homme, c'est son intelligence. Si donc tu te vois, tu me vois, qui ne suis rien d'autre que toi ; et si tu aimes l'image de Dieu, c'est moi, comme image de Dieu, que tu aimes, mais à mon tour, en aimant Dieu, je t'aime. Ainsi, cherchant une même chose, tendant vers une même chose, nous sommes toujours présents l'un à l'autre, mais nous le sommes en Dieu, en qui nous nous aimons »[1].

1. PSEUDO-BERNARD, *Meditationes... de cognitione humanae conditionis*, cap. I : De dignitate hominis ; cap. II : De miseria hominis ; cap. III : De dignitate animae et vilitate corporis. Le texte traduit se trouve au chap. V, art. 14-15 ; *Patr. lat.*, t. 184, col. 494-495.

Je ne songe pas un instant à dissimuler que la mytique cistercienne nous ait entraînés progressivement, par une pente insensible, bien au delà des limites de la philosophie. Tout au contraire, je me suis prêté volontiers à ce mouvement, parce que, quel que soit le problème étudié, il va désormais devenir caractéristique de la pensée chrétienne. La philosophie s'y ordonne spontanément vers un ordre supérieur, qu'elle prépare en s'y adaptant. Ce que moralistes et mystiques développent en s'élevant au plan de la grâce, les philosophes savent l'exprimer en formules concises qui ne s'adressent qu'à la raison. Bien qu'ils le disent autrement que saint Bernard, ils placent également l'homme dans l'entre-deux. Conformément au principe de Denys qui veut que le haut de l'ordre inférieur confine au bas de l'ordre supérieur, saint Thomas situe l'homme entre l'ange et la bête, touchant à l'un par le sommet de son intellect, à l'autre par la caducité de son corps. C'est en ce sens très précis que l'homme est un « microcosme », c'est-à-dire une sorte d'univers à échelle réduite, « car toutes les créatures du monde se retrouvent de quelque manière en lui ». C'est d'ailleurs pourquoi saint Thomas ajoute que l'âme est la frontière, ou comme la ligne d'horizon, où se rejoignent le monde des Esprits purs et celui des animaux privés de connaissance[1]. Ainsi, la philosophie chrétienne élargit doublement le champ que l'homme se propose d'explorer en s'étudiant lui-même : par ses moralistes, elle l'obligeait à scruter sa conscience, pour assurer le progrès de sa vie intérieure ; par ses philosophes, elle va réintroduire progressivement un peu de ce physicisme, dont les moralistes tendaient à se désintéresser. Connaître le petit monde qu'est l'homme ne va pas sans quelque connaissance du grand. De là les essais réitérés auxquels se sont livrés les hommes du moyen âge, et même de la Renaissance, pour construire des anthropologies complètes, où la description détaillée du corps conduisait à celle de l'âme, celle de l'âme à la connaissance de Dieu.

Pourtant, ce double élargissement n'est que le prélude d'un autre, dont la signification est encore plus considérable. S'il faut connaître l'état de sa conscience pour se connaître, s'il faut savoir la relation de l'homme aux êtres qui l'entourent, cela est déjà

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 91, 1, Resp. ; I, 96, 2, Resp. *Qu. de anima*, qu. un., art. 1, ad Resp. Ce dernier texte s'applique plus particulièrement à l'âme. — « Quia enim homo medium tenet inter angelicam naturam et brutalem... » Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, XVIII, dub. un. ; édit. Quaracchi, t. II, p. 454 (à propos de la création des sexes). — VITAL DU FOUR, *Quaest. disp.*, qu. I, 1 ; dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. II (1927), p. 157.

difficile, mais ce n'est rien au prix de ce qui reste à découvrir. Ce que l'homme trouve *circa se*, ou *sub se*, l'accable par son étendue ; ce qu'il trouve *in se* l'embarrasse par son obscurité ; mais, s'il cherche en soi ce que son être lui apprend de ce qui est *supra se*, il se heurte à un mystère dont l'opacité a de quoi l'effrayer. Le plus grave est qu'il se trouve lui-même enveloppé dans ce mystère. Si l'homme est vraiment une image de Dieu, comment se connaîtrait-il sans connaître Dieu ? Mais si c'est vraiment de Dieu qu'il est l'image, comment se connaîtrait-il soi-même ? L'homme acquiert donc par là une profondeur insoupçonnée des Anciens et qui le rend comme insondable à lui-même. Qui connaît l'esprit de Dieu ? demande l'Apôtre. Et Grégoire de reprendre, dans son sermon sur l'Image : « Mais moi, je dis en outre : qui connaît son propre esprit ? » Sans doute, si notre esprit nous échappe, Dieu nous échappe bien davantage encore, mais nous ne sommes inscrutables à nous-mêmes que parce que nous participons à la profondeur de Dieu. C'est pourquoi, commentant à son tour le texte de Grégoire, Scot Érigène ajoute : « L'esprit, en qui toute la force de l'âme consiste, est fait à l'image de Dieu et est le miroir du bien suprême, parce que la forme incompréhensible de l'essence divine s'y reflète d'une manière ineffable et incompréhensible ». Mais pourquoi citer de tels textes, puisque saint Augustin a dit en une formule lapidaire ce qu'il fallait dire ? « Dieu a fait l'homme à son image et ressemblance, dans la pensée : c'est là qu'est l'image de Dieu. C'est pourquoi la pensée elle-même ne peut être comprise, fût-ce par elle-même, en tant qu'elle est une image de Dieu »[1].

Mens ipsa non potest comprehendi, nec a seipsa, ubi est imago Dei : on ne peut lire une telle sentence, bien qu'elle semble, comme tant d'autres, tombée par hasard de la plume d'Augustin, sans voir aussitôt que sa pensée tout entière la préparait. Souvenons-nous seulement de la doctrine de la mémoire, qu'ont développée des chapitres inoubliables du livre X des *Confessions*. Cherchant à retrouver en soi sa propre essence, l'âme y traverse des plans successifs de plus en plus profonds. D'abord la mémoire des perceptions sensibles, ample palais où trouvent place, d'une manière incompréhensible, les étendues immenses de l'univers ; c'est un retrait mystérieux, vaste et même infini. Qui en a jamais

1. Pour Grégoire et Scot Érigène, voir *De divisione naturae*, lib. IV, cap. XI ; *Patr. lat.*, t. 122, col. 788 et 790. — Pour le texte de saint Augustin, voir *De symbolo*, I, 2 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 628. Cf. le texte si pascalien, où le cœur de l'homme est un abîme invoquant un abîme : *Enarr. in Ps.* 41, 13 ; t. 36, c. 473. *Conf.*, IV, 14, 22, et X, 5, 7.

atteint le fond ? Ce n'est, dit Augustin, qu'une faculté de mon esprit ; pourtant, elle m'échappe, et je ne puis moi-même saisir tout ce que je suis : *nec ego ipse capio totum, quod sum*. C'est là que, pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, l'homme est devenu pour lui-même un sujet d'étonnement et de stupeur : *stupor adprehendit me*. Que faut-il donc penser, lorsqu'à la mémoire des choses sensibles s'ajoute celle des sciences et que les idées pures s'offrent à la considération de l'esprit ? *Quid ego sum, Deus? Quae natura sum* ? Que suis-je donc, ô Dieu ? Quelle nature suis-je ? Mais ce n'est pas encore tout. Au delà des idées mêmes, il y a la vérité qui les règle et, puisque cette vérité porte les caractères divins de la nécessité et de l'éternité, il faut bien que Dieu lui-même soit présent à notre âme, chaque fois qu'elle pense le vrai par lui. Cette fois il ne suffit plus de parler des profondeurs de l'esprit, c'est sur un infini véritable qu'il s'ouvre, c'est en Dieu qu'il se prolonge ; rempli d'effroi et saisi d'une horreur sacrée — *nescio quid horrendum* — à la vue de cette présence divine, l'homme s'épouvante alors de lui-même et perçoit le mystère latent sous les apparences de sa nature[1] : s'il s'échappe à soi-même en tant qu'image divine, c'est que le dernier mot de la connaissance de soi est le premier de la connaissance de Dieu.

Les moralistes du moyen âge se trouvaient invités par là même à chercher dans la mystique les conclusions dernières de leur étude de l'homme. Richard de Saint-Victor hésite d'autant moins à le faire que le caractère divin de l'Oracle semble justifier l'interprétation qu'il en propose. C'est du ciel qu'est descendu l'ordre de nous connaître nous-mêmes ; pourquoi donc ne serait-ce pas remonter en esprit vers le ciel que de lui obéir[2] ? La pensée chrétienne a eu si claire conscience de ce qu'elle ajoutait à la philosophie grecque sur ce point qu'il suffit de lui laisser la parole pour s'en instruire : « Si grande que soit notre connaissance des créatures,

1. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, lib. X, cap. VII-XXVII.

2. « *Quantum valeat plena cognitio sui.* — Sed ne te perterreat vel retrahat labor itineris, difficultas ascensionis, audi et attende quis sit fructus perventionis. In hujus montis cacumine Jesus transfiguratur ; in ipso Moyses cum Elia videtur, et sine indice uterque cognoscitur ; in ipso vox Patris ad Filium auditur. Quid horum non mirabile ? Quid horum non desiderabile ? Vis videre Christum transfiguratum ? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis videre et absque ullo indice cognoscere Moysen et Elian, vis absque doctore, sine expositore intelligere legem et prophetiam ? Ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. Vis paterni secreti arcanum, ascende in montem istum, disce cognoscere teipsum. De coelo enim descendit, cum dixit : γνῶθι σεαυτόν, illud id est *Nosce teipsum*. Videsne adhuc quantum valeat montis hujus ascensio, quam utilis sit sui ipsius plena cognitio ? » RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin minor*, cap. LXXVIII ; *Patr. lat.*, t. 196, col. 55-56.

qu'est-elle d'autre, comparée à celle du créateur, que ce que la terre est au ciel, ou le centre à la circonférence du cercle entier ? Comme cette terre, la science inférieure des choses inférieures a ses montagnes et ses collines, ses plaines et ses vallées. Les sciences se diversifieront donc selon la diversité des créatures. Commençons par le bas : la distance peut être grande entre un corps et un autre corps, puisqu'il y a des corps célestes et des corps terrestres ; pourtant, la distance des corps aux esprits est plus grande que celle de n'importe quels corps et des plus dissemblables qui se puissent. Mais, entre ces esprits eux-mêmes, il y en a de raisonnables et d'autres qui ne le sont pas. C'est donc avoir, pour ainsi dire, les yeux fixés sur ce qu'il y a de plus bas que de ne considérer que les choses corporelles, et c'est au contraire monter en quelque sorte vers les sommets que de se tourner vers l'étude des choses spirituelles. Pour l'esprit qui tente de s'élever à cette haute science, le premier et principal effort doit être de se connaître lui-même. Se connaître parfaitement soi-même, c'est science de haute altitude. Grande et haute montagne que la connaissance plénière d'un esprit doué de raison ! Elle dépasse les sommets de toutes les sciences humaines ; toute la philosophie, la connaissance entière du monde, elle les regarde de haut avec dédain. Aristote a-t-il jamais découvert rien de tel ? Platon a-t-il jamais trouvé rien de tel ? La foule immense des philosophes a-t-elle jamais pu rien inventer de semblable ? En vérité, et sans aucun doute, s'ils avaient pu gravir ce sommet de leur intelligence, si leurs études leur avaient suffi pour se trouver eux-mêmes, ils n'auraient jamais rendu de culte à des idoles, n'auraient jamais plié le cou devant une créature ou redressé la tête contre leur créateur »[1]. Richard de

1. « Ad cognitionem siquidem Creatoris, quantalibet cognitio creaturarum, quid aliud est quam quod terra ad coelum, quod centrum ad totius circuli ambitum ? Habet enim haec terra, habet haec inferior inferiorum scientia, montes et colles, campos et valles. Secundum differentiam creaturarum erit et differentia scientiarum. Ut enim ab imo incipiamus, magna est distantia inter corpus et corpus. Siquidem sunt corpora coelestia, sunt et corpora terrestria. Major tamen est distantia cujuslibet corporis ad spiritum, quam quorumlibet et quamlibet dissimilium corporum. Sed et ipsorum spirituum alii sunt irrationales, alii sunt rationales. Oculos ergo quasi in imo defixos habere videntur, qui sola adhuc corporea mirantur. Sed jam quasi ad alta ascendunt, qui se ad spiritualium investigationem convertunt. Animus qui ad scientiae altitudinem nititur ascendere, primum et principale sit ei studium seipsum cognoscere. Magna altitudo scientiae seipsum perfecte cognoscere. Mons magnus et altus, plena cognitio rationalis spiritus. Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tale Plato invenit, quid tanta philosophorum turba, tale invenire potuit ? Vere, et absque dubio, si hunc montem ingenii sui acumine ascendere potuissent, si ad seipsos inveniendos eorum eis studia sufficerent, si seipsos plene cognovissent, nunquam idola

Saint-Victor a donc vu le lien profond qui rattache les cultes païens à la limitation du point de vue grec le plus élevé sur la nature de l'homme ; il ne jugerait pas sans signification qu'Aristote ait élevé des statues à Zeus et à Démèter : l'homme chrétien est seul à savoir quelle dignité l'élève au-dessus des créatures, parce qu'il est seul à savoir de quel créateur il est l'image, mais il sait aussi par là même que ses propres profondeurs le dépassent et la vision de l'âme par l'âme devient une ambition telle que l'union mystique ou la vie future peuvent seules en espérer la réalisation[1].

Ici encore, ce que les mystiques suggèrent, les philosophes le disent, et les spéculations de la métaphysique moderne ont fortement subi l'influence de celle que les penseurs du moyen âge avaient élaborée. On ne peut étudier de ce point de vue les textes du moyen âge sans être frappé de l'importance extrême qu'y prend la question de la connaissance que l'âme peut avoir d'elle-même. Il faudrait chercher bien longtemps chez les Grecs antérieurs à l'ère chrétienne pour rassembler une documentation de quelque importance sur la question. Au XIIIe siècle, on n'a que l'embarras du choix. Ce n'est pas l'existence d'une âme spirituelle qui préoccupe alors les philosophes : nul n'en doute, surtout depuis que saint Augustin l'a posée comme un fait d'expérience indiscutable. Le problème est bien plutôt pour eux de savoir comment et

coluissent, nunquam creaturae collum inclinassent, nunquam contra Creatorem cervicem erexissent. Hic defecerunt scrutantes scrutinio. Hic, inquam, defecerunt, et hunc in montem minime ascendere potuerunt. *Ascendat homo ad cor altum, et exaltabitur Deus* (Psal., LXIII, 7). Disce homo cogitare, disce cogitare teipsum, et ascendisti ad cor altum. Quantum quotidie in tui cognitionem proficis, tantum ad altiora super tendis. Qui ad perfectam sui cognitionem pervenit, jam montis verticem apprehendit. » RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin minor*, cap. LXXV ; *Patr. lat.*, t. 196, col. 53-54.

1. « Sed numquid quomodo vides voluntatem tuam, quomodo nosti cogitationem tuam, potes aeque videre, vel nosse animae tuae substantiam ? Quis, inquam, in hac adhuc carne positus, animam suam, vel quamlibet spiritualem substantiam in sua puritate vidit, vel etiam videre potuit ! Procul dubio in hac parte humanus intellectus caecus est a nativitate, et necesse habet quotidie Domino clamare : *Illumina oculos meos* (Ps. XII, 4). Profecto, si quis quae hujusmodi sunt in hac corruptibili carne videre potuit, per mentis excessum supra semetipsum ductus fuit, et in eo quod vidit intellectus humani metas, non propria industria, sed ex revelatione divina transcendit. Sed quidquid in hunc modum humana experientia potuit attingere, constat nimirum illud non ad hoc, sed ad aliud contemplantis genus pertinere. Quantumcumque ergo in hac consideratione ingenium tuum exercueris, quantumcumque studium tuum continuaveris, quantumcumque in hac parte sensum tuum dilataveris, scientiam tuam ad plenum cubitum extendere non poteris. » RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin major*, lib. III, cap. XIV ; *Patr. lat.*, t. 196, col. 123-124. — TAULER, Sermon 56, dans *Sermons de Tauler*, Paris, Desclée, 1927, t. I, p. 25. — En ce qui concerne Eckhart, voir G. THÉRY, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, I (1926-1927), p. 183, art. 13.

jusqu'où l'âme peut pénétrer dans la connaissance de sa propre essence. « Comment l'âme intelligente se connaît elle-même et ce qui est en elle », voilà la question 87 de la première partie de la *Somme théologique* de saint Thomas. « Si l'âme se connaît, ainsi que les dispositions qui sont en elle, par son essence, ou seulement par ses actes », c'est le problème que se pose Matthieu d'Aquasparta. Vers la même époque, Roger Marston précise la question de la manière suivante : « Comment l'âme se connaît elle-même, ainsi que ses dispositions ; si c'est par son essence ou celle de ses dispositions, ou à travers quelque moyen qui s'en distingue ». Un peu plus tard, Olivi reprend l'examen de la difficulté dans le livre II, qu. 86, de son Commentaire sur Pierre Lombard, et rien ne serait plus aisé que d'allonger la liste. Ce qui importe, c'est plutôt de comprendre pourquoi la liste est longue et ce qui conférait une telle importance à la question.

Telle que la conçoivent les philosophes chrétiens, l'âme est autre chose que l'image d'une idée dans la matière ou la forme périssable d'un composé. C'est une substance spirituelle, immortelle et douée d'une indestructible personnalité. Quelle que soit la solution du problème de l'individuation que l'on admette, l'âme est cela et elle l'est en elle-même. En cherchant à se connaître, l'homme se heurte donc à la substantialité de son âme comme à un objet d'investigation qui le sollicite, mais aussi qui lui résiste. On ferait peut-être mieux comprendre la nature du problème en disant que l'âme de l'homme n'est jamais pour elle-même un objet de connaissance qu'elle pourrait appréhender comme une chose, mais un sujet actif dont la spontanéité demeure toujours au delà de la connaissance qu'il a de lui-même. Bref, l'intuition de l'âme n'est jamais équivalente à l'âme qui l'exerce. La constance de ce trait à travers les grandes doctrines médiévales est aisée à constater.

Ne disons rien de Scot Érigène, pour qui toutes les essences sont insondables et incompréhensibles, à plus forte raison les essences spirituelles. Il n'y a pas lieu d'insister non plus sur le cas de saint Thomas. Dans une philosophie comme la sienne, où toute connaissance présuppose une intuition sensible, l'âme ne peut se connaître qu'indirectement. Sans doute, elle est immédiatement présente à soi-même, mais elle ne saurait s'appréhender immédiatement, puisque, entre la spiritualité de son essence et la connaissance qu'elle en a, s'interpose toujours le voile des images sensibles. Elle se sait immatérielle, elle ne se voit pas telle. Ce qui est beaucoup plus remarquable, c'est que les augustiniens aux-mêmes, bien qu'ils aient obstinément lutté contre saint Thomas pour maintenir que

l'âme se connaît par son essence, et non à travers des images sensibles, ont expressément maintenu que cette essence spirituelle ne s'appréhende cependant pas sans intermédiaires. Si l'on en cherche la raison, c'est justement dans le fait qu'elle est une image de Dieu qu'on la trouvera. L'Être créateur est une réalité infinie qui se connaît éternellement dans un acte adéquat : le Verbe. Très différent en cela de la pensée pure d'Aristote, il n'est pas la pensée de la pensée, mais la pensée de l'Être. On doit donc toujours maintenir en lui la présence de cette réalité infinie, qui se révèle pour ainsi dire à soi-même par la connaissance intégrale qu'elle a de soi. Fait à l'image de Dieu, l'homme est aussi une substance intellectuelle, qui n'a pas seulement besoin d'exprimer les autres choses pour les connaître, mais qui s'exprime également elle-même lorsqu'elle veut s'appréhender. C'est pourquoi même une âme augustinienne, qui se connaît immédiatement elle-même, ne se saisit pas comme un objet. Elle est formellement la cause suffisante de la connaissance qu'elle a de soi, mais elle reste cependant, à titre de cause de cette connaissance, au delà de son appréhension la plus immédiate. Ainsi, toute âme humaine imite sur le plan du fini la fécondité de la connaissance divine : elle « exprime » de soi la présentation interne de sa propre essence et se la rapporte à soi-même par un acte de volonté, comme, en Dieu, le Père engendre le Verbe et le lie à soi par le Saint-Esprit[1].

Considérons à présent ce qui, dans l'âme, engendre ainsi sa propre connaissance. C'est toujours ce qu'il y a en elle de plus haut, cet *apex mentis*, ou cime de l'âme, comme disent les augustiniens : sa « fine pointe », dira plus tard saint François de Sales. Or, ce sommet, tous les philosophes chrétiens s'accordent pour en faire

1. Les augustiniens enseignent que l'âme se connaît directement, mais à travers des « espèces ». Voir par exemple : « Sic ergo dico, quod anima semetipsam et habitus, qui sunt in ipsa, cognoscit non tantum arguendo, sed intuendo et cernendo per essentias suas objective, sed formaliter per species ex ipsis expressas, unde formatur acies cogitantis sive intelligentis. » Raison : « Anima enim rationalis est imago Dei. » Matt. d'Aquasparta, *Quaest. disp. de cognitione*, qu. V, Resp. ; édit. Quaracchi, 1903, p. 333-334. Une doctrine analogue est enseignée par P. J. Olivi, *In lib. II Sent.* qu. 76 ; édit. B. Jansen, Quaracchi, 1926, t. III, p. 148-149, où la mémoire joue le rôle de *species*. Ce texte est important parce qu'il renvoie à saint Anselme, *Monologion*, cap. xxxiii, et à saint Augustin, *De Trinitate*, IX, 11-12, comme sources de la doctrine. Mais le texte où l'on étudiera le plus commodément le rapport de la position augustinienne du problème à celle de saint Thomas est la très remarquable édition de Roger Marston, *Quaest. disp. de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, Quaracchi, 1932. Voir surtout *De anima*, qu. I, p. 206-221, dont voici la conclusion : « Concedo igitur quod res mere spirituales non possunt cognosci ab anima nisi per speciem aliquam a se differentem. »

le porteur de l'image de Dieu en nous. Saint Thomas lui-même place la pensée, ou *mens*, au point où l'intellect, forme du composé, s'ouvre à l'influence régulatrice des Idées divines[1]. Toute la fécondité de la pensée, tout le pouvoir constructeur qui lui permet d'élever l'édifice de la connaissance à la lumière des principes, lui viennent de ce qu'elle est, par ce qu'il y a en elle de plus haut et de plus profond, une participation créée à la lumière divine. La manière dont saint Thomas entend l'illumination peut différer de celle dont l'entendait saint Augustin, il la maintient expressément, et tout particulièrement lorsqu'il s'agit de la science de l'âme. A plus forte raison en est-il ainsi chez saint Bonaventure, pour qui l'homme, en tant qu'image, est comme un intermédiaire entre Dieu et la création[2]. Ces prolongements mystérieux de l'âme, que la pensée médiévale nous invite à pressentir, la philosophie moderne ne les a pas oubliés. Tout cartésien qu'il soit, Malebranche est trop chrétien pour ne pas savoir que l'âme est d'une beauté si parfaite que sa perfection même nous en rend l'essence inaccessible. Il n'est pas jusqu'à Descartes, dont le *Cogito*, si transparent à lui-même qu'il se prétende d'abord, ne se charge bientôt de sous-entendus mystérieux qui affectent le sens du système tout entier.

Je ne puis m'empêcher de me demander parfois pourquoi des idées, que les historiens refusent de prendre au sérieux lorsqu'ils les rencontrent chez un théologien du XIII[e] siècle, leur semblent d'une valeur incomparable lorsque c'est Descartes qui les exprime. Le père du rationalisme moderne a tant de fois proclamé comme un dogme l'indépendance de la raison qu'on a fini par croire du moins à celle de la sienne. Toute sa physique n'en est pas moins solidaire d'une métaphysique ; toute sa métaphysique est suspendue à l'idée de Dieu et l'idée de Dieu se confond chez lui avec celle de l'infini. Mais cette idée de l'infini, quelle en est à son tour l'origine? Question qui n'avait préoccupé ni Platon, ni Aristote, ni aucun des philosophes antérieurs à l'ère chrétienne, et qui prenait un sens

1. Consulter particulièrement : saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, qu. XV, art. 1, où l'on trouvera les références nécessaires à saint Augustin et Denys l'Aréopagite. Voir surtout les *Sed contra* et Resp. — Ce point est d'ailleurs étudié par le P. A. GARDEIL, *La structure de l'âme*, t. I, p. 24.

2. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 140, II, 3 ; *Patr. lat.*, t. 33, col. 539. — Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 42, 2, 1, Concl. ; édit. Quaracchi, t. II, p. 965. — Le rapport de cette idée à la doctrine de l'illumination divine apparaît clairement chez saint Bonaventure et est exprimé par Matthieu d'Aquasparta avec toute la force désirable : « Haec autem portio (superior rationis) est illa, in qua est imago Dei ; et aeternis regulis inhaerescit, per quas definit et judicat quidquid certitudinaliter cognoscit. » *Quaest. de Cognitione*, qu. II, Resp. ; édit. citée, p. 255.

précis depuis la transformation que le Christianisme avait fait subir à cette notion d'infini. Or, la réponse du rationalisme cartésien, c'est celle même de saint Augustin, de saint Bonaventure et de Duns Scot. Comme tous les penseurs du moyen âge, Descartes a son interprétation personnelle de la parole du Psaume : *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, et, s'il s'y réfère, c'est justement pour situer dans la lumière divine l'origine de notre idée de l'infini, cette idée « de laquelle nous ne trouvons ni en nous, ni ailleurs aucun exemple..., elle est, ainsi que j'ai dit auparavant, *comme la marque de l'ouvrier imprimée sur son ouvrage* »[1]. En épaulant ainsi le principe des principes à l'être divin, la philosophie des idées claires et distinctes maintenait des profondeurs chrétiennes, derrière cette pensée pure que le *Cogito* semblait d'abord livrer d'un seul coup tout entière. Par là, l'Homme de René Descartes acceptait à son tour de recevoir l'empreinte de la face de Dieu, il préparait celui de Malebranche, dont l'idée d'Être est cette empreinte même ; mais il préparait surtout celui de Pascal, qui allait rassembler dans l'unité de sa pensée les deux thèmes que nous avons analysés séparément jusqu'ici.

Pascal, écrit un de ses plus profonds historiens, « distingue deux usages de la connaissance de soi-même : l'usage spéculatif, la connaissance de soi-même servant de base à la connaissance du vrai qui est pour Pascal Dieu lui-même ; l'usage pratique, auquel Socrate bornait l'efficacité de sa méthode de réflexion intérieure »[2]. Si l'usage spéculatif s'ajoute chez Pascal à l'usage pratique auquel s'intéressait Socrate, c'est précisément parce qu'entre Socrate et Pascal s'est interposée la doctrine de la création et celle de l'image divine qui en est le corollaire. Mais l'usage pratique lui-même auquel Pascal destine la connaissance de soi-même est bien différent de celui que se proposait Socrate : « Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile ; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable, que vous ignorez. Écoutez Dieu »[3]. Il suffit d'entendre de telles paroles pour se convaincre qu'il s'est passé quelque chose en philosophie, entre Plotin et Pascal. Ce quelque chose, c'est le mysticisme cistercien, dont celui des Victorins s'inspire, et dont l'histoire montrera sans aucun doute qu'une chaîne continue le

1. R. Descartes, *Secondes réponses* ; édit. Adam-Tannery, t. IX, p. 108.
2. B. Pascal, *Pensées*, L. Brunschvicg, édit. minor, p. 345, note 2.
3. *Op. cit.*, p. 531.

relie à Pascal : « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil ; la connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère »[1]. En ces quelques lignes se trouvent condensées la position chrétienne du problème et sa réponse. C'était en même temps la réponse médiévale au précepte de l'Apollon delphique. Le XVII[e] siècle a donc dû accueillir sans surprise le *Socrate chrétien* de Balzac ; mais ce livre lui-même, dont Balzac n'avait trouvé que le titre, c'est Pascal qui l'a écrit.

Nous sommes ainsi parvenus au cœur du problème de la philosophie chrétienne. Dès le début de ces recherches, essayant de la définir provisoirement telle que ses représentants eux-mêmes l'ont conçue, je rappelais la parole de Bossuet : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu »[2]. De cette double science, les fondements sont désormais posés, mais il reste à découvrir les ressorts secrets qui meuvent l'activité de l'homme. Pour bien connaître l'homme, il faudrait en étudier le corps et l'âme. L'étude du corps, ainsi que je le rappelais il y a un instant, n'a jamais été négligée par les théologiens du moyen âge, mais ce qu'ils en ont dit relèverait plutôt de l'histoire des sciences que de celle de la philosophie. L'étude de l'âme, précisément parce qu'elle est le lieu de l'image divine, a été l'objet de leurs soins les plus attentifs, et c'est surtout dans ce domaine que l'influence du Christianisme s'est révélée féconde. Il nous reste donc à les suivre dans leur détermination de la fin dernière, à laquelle toutes les activités de l'homme se subordonnent, et à chercher avec eux comment ces activités la préparent. Nous serons ainsi conduits à esquisser les notions fondamentales de connaissance, d'amour, de liberté et de moralité, dans leur rapport à la fin de l'homme, qui est de vivre en société avec Dieu.

1. *Op. cit.*, p. 367.
2. Voir *Première série*, ch. II, fin. Depuis que ce chapitre a été écrit, je dois à M. l'abbé Combes de connaître l'existence d'un texte intéressant pour l'histoire du *Socratisme chrétien* : le *Livre de saincte méditacion en congnoissance de soy*, de Robert Ciboule (1403-1458), dont il prépare une étude suivie d'une collection de textes choisis. Ciboule s'inspire de R. de Saint-Victor et de la mystique cistercienne (ainsi que de bien d'autres courants de pensée) et semble être un de ces intermédiaires intéressants entre le moyen âge et Pascal (cf. p. 222, note 2) qu'il conviendrait d'étudier. — Cf. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. VIII (1933), pp. 93-259.

CHAPITRE XII

LA CONNAISSANCE DES CHOSES

C'est un fait digne de remarque, me semble-t-il, que toutes les grandes épistémologies médiévales aient été ce que nous appellerions aujourd'hui des réalismes. Après trois siècles et plus de spéculation idéaliste, la néo-scolastique se présente aujourd'hui encore comme un néo-réalisme, refuse de suivre la méthode préconisée par Descartes, ou, s'il lui arrive de la suivre, s'efforce d'en éviter les conclusions. Comment se fait-il que ce qui s'impose à tant de nos contemporains comme une évidence première n'ait jamais été soupçonné par saint Augustin, saint Thomas d'Aquin ou Duns Scot ? Comment expliquer surtout qu'une fois proclamée, la nécessité de partir de la pensée soit encore aujourd'hui niée par tant de philosophes modernes, et que ceux qui se réclament de la tradition médiévale soient tous parmi ceux qui la nient ? D'un mot, pourquoi tout penseur chrétien est-il réaliste, sinon par définition, du moins comme par une sorte de vocation ? C'est le problème que je voudrais aborder aujourd'hui par l'un de ses aspects les plus importants, en montrant que l'objet de la connaissance est d'une nature telle, dans un univers chrétien, qu'elle est capable de supporter une épistémologie réaliste.

Rien ne prouvait à priori qu'il dût en être ainsi, et les hésitations de saint Augustin suffiraient à le prouver. Platon, dont il s'inspire, ne pensait pas que la nature des choses matérielles fût assez consistante pour en faire des objets de connaissance certaine. A la pensée pûre s'ouvre le monde des Idées, qui sont objet de science, mais tout ce qu'atteint la sensation, flottant entre l'être et le non-être, ne peut fonder une connaissance plus haute que la simple opinion. Le besoin qu'éprouvait saint Augustin d'échapper à l'incertitude des sceptiques, le conduisit à embrasser cette doctrine. Il avait compris de bonne heure, à travers Plotin, que le sensualisme pur engendre inévitablement un doute universel. Si le réel se réduit en effet à l'apparence sensible, comme elle est en perpétuelle contradiction avec elle-même, aucune certitude de

quelque ordre que ce soit ne demeure possible. De là ces conclusions, d'une sévérité que rien n'atténue, et sur lesquelles tous les grands philosophes du XIIIe siècle seront appelés à réfléchir : « Tout ce qu'atteignent les sens du corps : ce que l'on nomme le sensible ne cesse pas un instant de changer. Que les cheveux poussent sur notre tête, que le corps vieillisse ou s'épanouisse dans sa jeunesse, il est dans un devenir perpétuel et qui ne s'interrompt jamais. Or, ce qui ne demeure pas ne peut être perçu. Percevoir, en effet, c'est comprendre par la science, et l'on ne peut comprendre ce qui n'arrête pas de changer. Il n'y a donc pas à espérer que les sens corporels nous livrent la vérité dans sa pureté »[1]. Le *non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis* va rester comme un avertissement solennel à méditer, et l'on s'y est d'autant plus volontiers arrêté, qu'en fait de nombreux philosophes du moyen âge pouvaient aisément s'en accommoder.

La vérité est nécessaire et immuable ; rien de nécessaire ni d'immuable ne se rencontre dans l'ordre sensible, ce n'est donc pas des choses que nous pouvons tirer la vérité. On peut dire que c'est là un lieu commun de l'École augustinienne au XIIIe siècle. Saint Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta, Roger Marston, bien d'autres encore l'ont enseigné, non pourtant sans se rendre compte des extrêmes difficultés inhérentes à une telle position. C'est même la conscience de plus en plus claire de ces difficultés qui en a finalement déterminé l'abandon, après que l'on eût tenté de la sauver à grand renfort d'hypothèses complémentaires. Le nœud du problème était le rôle que pouvait encore jouer l'objet dans une doctrine de ce genre, et comme l'examen de cette question a conduit la pensée médiévale aussi près que possible de ce que nous nommons aujourd'hui l'idéalisme, il est instructif de la voir aux prises avec cette tentation et de savoir pourquoi elle a refusé d'y succomber.

Pour simplifier l'étude du problème, prenons-le au point où il entre décidément dans sa période critique, c'est-à-dire chez le très original disciple de saint Bonaventure, Matthieu d'Aquasparta. Persuadé que l'instabilité des choses sensibles ne leur permet pas de fonder une connaissance certaine, il en vient naturellement à se demander si notre connaissance dépend de l'existence de son objet, et sa réponse est négative. Tout, dans sa doctrine, l'acculait à cette conclusion. Nous avons des connaissances certaines, ou, en d'autres

1. Saint AUGUSTIN, *De div. quaest. 83*, qu. 9 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 13.

termes, il y a une science ; cette science ne trouve pas dans la nature des choses matérielles de quoi se fonder, elle est donc indépendante de leur existence : « Grâce à sa vertu active, l'intellect agent peut abstraire par sa lumière l'universel du particulier, les espèces intelligibles des espèces sensibles, les essences des choses actuellement existantes. Or, il est certain que les universaux, les espèces intelligibles et les essences des choses n'ont de rapport avec aucune chose actuellement existante. Au contraire, elles sont indifférentes à l'existence ou à la non-existence des choses, ne concernent ni le lieu, ni le temps, si bien que l'existence ou la non-existence de la chose ne fait rien à la connaissance que nous en avons. Ainsi, de même que l'intellect peut connaître l'essence d'une chose par son espèce intelligible, cette chose existant, il peut la connaître de la même manière, même si cette chose n'existe pas ». On objectera sans doute qu'en ce cas l'intellect aurait le néant pour objet, ce qui semble contradictoire, mais Matthieu d'Aquasparta ne se laisse pas troubler pour si peu. Il a, non pas une, mais deux réponses à cette objection.

La première est que si l'on prend *néant* au sens absolu, il est, en effet, contradictoire que ce qui n'est rien puisse être l'objet de l'intellect, mais il ne l'est pas que l'intellect ait pour objet l'essence d'une chose non existante. Tout au contraire, on peut dire qu'en un certain sens ce n'est jamais l'être entendu au sens d'existence qui est l'objet de l'intellect. Possédant en soi l'espèce intelligible d'une essence, celle de l'homme par exemple, il en tire le concept correspondant, mais sans se représenter l'homme comme existant ou n'existant pas. C'est donc bien l'essence de la chose, indépendamment de son existence, qui est l'objet de l'intellect : *nam, nec re existente, quidditas ut est in rebus, est intellectus objectum*. Voilà donc une solution possible du problème. Elle s'applique bien à la question, et d'une manière philosophique ; pourtant, Matthieu d'Aquasparta lui-même conserve des doutes et se demande si l'on peut résoudre complètement le problème par les seuls principes de la philosophie, sans avoir recours à la théologie : *iste modus est philosophicus et congruus ; non tamen puto, quod sufficiat, et fortassis hic deficiunt principia philosophiae, et recurrendum ad principia theologica*. Écoutons ses raisons.

La principale est que, si l'on s'en tient à ce point de vue philosophique, le seul objet que l'on puisse garantir à notre intellect est le concept. Supposons donc un instant que notre connaissance n'atteigne que des espèces intelligibles ou les concepts qu'elle en tire, on pourra dire tout aussi bien qu'elle n'atteint aucune réalité.

C'est une science sans objet, donc vide. Tout au plus pourrait-on dire que l'intellect possède alors la science de ses propres concepts, mais, puisqu'il se désintéresse de savoir si des choses réelles leur correspondent, sa connaissance reste sans contenu. Il est extrêmement remarquable que notre philosophe en arrive à diriger ici contre sa propre conception d'une science des essences pures les objections qu'Aristote avait déjà dirigées contre la théorie platonicienne des Idées. Si ce sont elles qui sont l'objet propre de notre science, en quoi notre science serait-elle une connaissance des choses, puisque les choses ne sont pas les Idées ?[1] La seule différence, et elle est d'importance, c'est justement que Matthieu d'Aquasparta ne compte plus sur les choses pour nous fournir l'objet d'une science certaine, si bien que, pour répondre à l'objection aristotélicienne que lui-même soulève, il lui faut revenir à Platon, tel du moins que l'avaient complété saint Anselme et saint Augustin.

Quel est, en effet, le contenu de notre concept ? Nous venons de dire que ce n'est pas une existence ; mais ce n'est pas non plus un pur possible, un pur connaissable, c'est une vérité nécessaire, immuable et éternelle. Comme le dit saint Augustin dans son *De libero arbitrio* (II, 8, 21) : « Tout ce que je touche par mes sens corporels, ce ciel ou cette terre par exemple, ou tous les autres corps que je peux percevoir, combien de temps cela existera-t-il, je n'en sais rien ; mais sept et trois font dix, et non pas seulement à présent, mais toujours, et il n'y a pas moyen que sept et trois aient jamais pu ne pas faire dix, ni qu'ils puissent jamais ne plus faire dix ». Or, nous voyons par là d'un seul coup qu'il existe une science nécessaire et que son origine ne peut se trouver dans la contingence du sensible. Il nous reste donc à nous souvenir que la vérité des choses créées n'est qu'une sorte d'expression de la vérité increée. Saint Augustin dit, et saint Anselme l'établit avec force dans son dialogue *De veritate*, que chaque chose n'est vraie que dans la mesure où elle se conforme à son modèle divin. Laissons de côté les implications métaphysiques de cette doctrine, sur lesquelles nous aurons bientôt à revenir, et n'en retenons que ce qu'elle jette de lumière sur notre problème. Elle ne fait rien moins que fournir à la connaissance humaine l'objet dont elle a besoin : non point le concept, qui est une forme vide ; non la chose sensible, que son instabilité rend insaisissable, mais le concept de l'essence

1. Aristote, *Metaph.*, I, 9, 991 a 12.

rapporté à son modèle divin : *quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum*[1].

Rien de mieux, en vérité, et l'on doit avouer que la discussion du problème est conduite de main de maître. Il faut seulement ajouter que cette maîtrise même ne fait que mieux souligner les dangers de la position. Qui commence avec Platon, s'il n'est incohérent, doit finir avec Platon. Matthieu d'Aquasparta est parfaitement cohérent et sa science n'est toujours qu'une science des idées. Le résultat de ses analyses est que l'illumination divine fournit à l'intellect humain l'objet de science que le réel sensible ne peut lui offrir. Non point, assurément, l'illumination divine seule, mais sa collaboration avec le sensible est de nature telle, que c'est bien elle, et non le sensible, qui apporte l'élément de stabilité et de nécessité dont la science a besoin. On le voit bien lorsque Matthieu d'Aquasparta se demande si les Idées divines suffiraient à fonder cette science sans les objets. Il doit répondre, et il répond, par l'affirmative. Que les choses soient en un certain sens la cause de notre connaissance, c'est un fait, mais ce n'est rien de plus, car la cause qui fait que notre connaissance est une science n'est pas les choses, mais les Idées ; or, les Idées ne dépendent pas des choses : c'est l'inverse qui est vrai ; l'intellect peut donc connaître par ces Idées, même si les choses n'existent pas[2]. Bref, les choses ne sont pas la cause nécessaire de notre science ; si Dieu imprimait directement leurs espèces dans nos intellects, comme il fait dans ceux des Anges, nous les connaîtrions telles que nous les connaissons[3].

Arriver à de telles conséquences, c'est avouer que la philosophie pure n'a pas en soi de quoi fonder la science, et puisque Matthieu d'Aquasparta considère la doctrine de l'illumination comme essentiellement théologique, on peut dire que son épistémologie est un scepticisme philosophique racheté par un fidéisme. Autant dire que la foi seule garantit la certitude de nos connaissances et que la pensée médiévale prend le chemin qui conduit au théologisme d'Ockham. L'importance du problème était d'autant plus grande que Matthieu d'Aquasparta n'était pas et ne pouvait pas être un isolé. Ses conclusions sont solidaires d'une position de la question, qui ne lui était pas personnelle, et dont elles découlaient par voie

1. Toute cette analyse suit Matthieu D'AQUASPARTA, *Quaest. disputatae;* édit. Quaracchi, 1903 ; qu. I, De cognitione, Resp., p. 230-233 ; ad 8m, p. 236.
2. Matthieu D'AQUASPARTA, *op. cit.*, Contra, 5, p. 225-226.
3. Matthieu D'AQUASPARTA, *op. cit.*, ad 12m, p. 237.

de conséquence nécessaire. Rien de plus intéressant que de voir les Augustiniens eux-mêmes prendre conscience du péril qui les menace. Olivi veut suivre la tradition qui se réclame de saint Augustin, mais il veut la suivre *sine errore*, et voici la première erreur où il redoute de verser en la suivant : « Du côté de notre intellect, il faut prendre garde à ne pas lui enlever le pouvoir de porter des jugements vrais et certains, comme l'ont fait les Académiciens, et de ne pas lui attribuer une science originelle de toutes choses, qu'il posséderait naturellement, comme l'a fait Platon, qui disait à cause de cela qu'apprendre n'est rien d'autre que se souvenir »[1]. Entre un innéisme dont nul ne veut et le scepticisme qui menace, quelle voie la pensée médiévale va-t-elle pouvoir suivre ? Il ne lui reste plus qu'à réhabiliter l'ordre sensible, et c'est ce que Duns Scot va faire, après saint Thomas d'Aquin.

Le désir de stabiliser l'ordre sensible et de lui conférer une intelligibilité digne de ce nom n'a pas entraîné saint Thomas à déroger aux droits de la pensée. Il n'a même pas été tenté de le faire. Au sens plein et propre du mot, la vérité ne se trouve que dans la pensée ; car il y a vérité lorsqu'il y a adéquation de la chose et de l'intellect ; or, dans ce rapport, c'est l'intellect qui devient adéquat à la chose et c'est en lui que cette adéquation s'établit ; c'est donc bien dans l'intellect que se trouve la vérité : *ergo nec veritas nisi in intellectu*. Ceci dit, il convient d'ajouter deux choses pour comprendre la position thomiste du problème : d'abord, que l'adéquation de l'intellect à l'objet est une adéquation *réelle;* ensuite, que les choses auxquelles l'intellect se conforme, se conforment elles-mêmes à un autre intellect. Examinons successivement ces deux points, car l'intelligence de la position chrétienne du problème en dépend.

Il est exact que la vérité soit essentiellement dans l'intellect, qui affirme que les choses sont ou ne sont pas et juge qu'elles sont ceci plutôt que cela. On objecte couramment aujourd'hui à cette conception que la notion d'une vérité-copie ne résiste pas à l'examen, puisque l'intellect ne peut pas comparer la chose telle qu'elle est, et qui lui échappe, à la chose telle qu'il se la représente,

1. P. J. Olivi, *In II Sent.*, Appendix, qu. II ; édit. B. Jansen, Quaracchi, 1926, t. III, p. 505. — On notera, p. 502, art. 6, l'excellent résumé que donne Olivi de la position augustinienne : « Praeterea, nullum fallibile et mutabile potest infallibiliter certificare aut actum infallibilem et immutabilem generare ; sed omnis species seu ratio creata est fallibilis et mutabilis ; ergo impossibile est quod intellectus per speciem creatam aut lumen creatum infallibiliter et immutabiliter certificetur ; et ita oportet quod certificetur per rationem aeternam et lumen aeternum. »

et qui seule est connue de lui. J'ose dire que si c'est là tout ce que l'idéalisme moderne peut reprocher au réalisme médiéval, il ne se rend même plus compte de ce que peut être un réalisme véritable. Sans doute, l'habitude que l'on a prise, depuis Descartes, d'aller toujours de la pensée à l'être, invite-t-elle à interpréter l'*adaequatio rei et intellectus* comme s'il s'agissait de comparer la représentation d'une chose à ce fantôme qu'est pour nous la chose hors de toute représentation. On a beau jeu à dénoncer les contradictions sans nombre où l'épistémologie s'engage lorsqu'elle entre dans cette voie, mais il n'est que juste d'ajouter, car c'est un fait, que la philosophie médiévale classique n'y est jamais entrée. La vérité dont elle parle est bien celle du jugement, mais le jugement n'est conforme à la chose que parce que l'intellect qui l'exprime est d'abord lui-même devenu conforme à l'être de la chose. C'est son essence même que de pouvoir tout devenir par mode intelligible. Si donc il peut affirmer qu'une chose est, et qu'elle est ceci plutôt que cela, c'est parce que l'être intelligible de la chose est devenu sien. Sans doute, nous ne trouvons pas nos jugements dans les choses, et c'est même pour cela qu'ils ne sont pas infaillibles, mais nous trouvons du moins dans les choses le contenu de nos concepts, et si, dans des conditions normales, le concept représente toujours tel qu'il est le réel appréhendé, c'est parce que l'intellect serait incapable de le produire, s'il n'était lui-même devenu la chose que le concept exprime et sur l'essence de laquelle le jugement devrait toujours se régler. Bref, l'adéquation que le jugement établit entre la chose et l'intellect, présuppose toujours une adéquation antérieure entre le concept et la chose, qui se fonde à son tour sur une adéquation *réelle* de l'intellect avec l'objet qui l'informe. C'est donc dans le rapport ontologique primitif de l'intellect à l'objet et dans leur adéquation réelle que se trouve, sinon la vérité sous sa forme parfaite qui n'apparaît qu'avec le jugement, du moins la racine de cette égalité dont le jugement prend conscience et qu'il exprime dans une formule explicite.

Le mot vérité présente donc trois sens différents, quoique étroitement apparentés, dans la philosophie de saint Thomas : un sens propre et absolu, et deux sens relatifs. En un premier sens relatif, le mot « vrai » désigne la condition fondamentale sans laquelle aucune vérité ne serait possible, c'est-à-dire l'être. Il ne saurait, en effet, y avoir de vérité, sans une réalité qui puisse être dite vraie lorsqu'elle sera en rapport avec un intellect. En ce sens, il est donc exact de dire avec saint Augustin que le vrai, c'est ce qui est : *verum est id quod est.* Au sens propre, la vérité consiste

formellement dans l'accord ontologique de l'être à l'intellect, c'est-à-dire dans la conformité de fait qui s'établit entre eux, comme elle s'établit entre l'œil et la couleur qui la perçoit ; c'est ce qu'exprime la définition classique d'Isaac Israëli : *veritas est adaequatio rei et intellectus*, ou encore celle de saint Anselme, également reprise par saint Thomas : *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*, car c'est bien une adéquation de fait, que cette droiture d'une pensée qui conçoit que ce qui est, est, et que ce qui n'est pas, n'est pas. Vient enfin la vérité logique du jugement, qui n'est que la conséquence de cette vérité ontologique : *et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem*, de sorte que la connaissance est ici la manifestation et la déclaration de l'accord déjà réalisé entre l'intellect et l'être : la connaissance résulte et découle littéralement de la vérité comme un effet de sa cause, c'est pourquoi, fondée sur un rapport réel, elle n'a pas à se demander comment rejoindre la réalité[1].

On voit d'abord par là que les critiques modernes de la scolastique ne soupçonnent même pas la nature ni la profondeur du désaccord qui les en sépare, mais on aperçoit aussi quelle nécessité vitale obligeait la pensée médiévale à maintenir intacte la valeur intelligible de l'ordre sensible. La vérité se trouve proprement dans l'intellect humain, mais elle doit se trouver aussi, en un certain sens, dans les choses, bien qu'elle ne s'y trouve que par rapport à un intellect. Or, elle y est d'abord par rapport à l'intellect divin. C'est là ce qu'il y a de définitif dans les conclusions du *De veritate* de saint Anselme. Par rapport à l'homme, c'est dans l'intellect humain qu'est surtout la vérité, mais absolument parlant, c'est dans l'intellect divin qu'elle se trouve. Il y a donc une seule vérité de toutes choses, en ce sens que la vérité de l'intellect divin est une, et que c'est elle dont les multiples vérités des choses particulières dérivent, mais il y a néanmoins une vérité propre à chaque chose, qui lui appartient au même titre que son entité même. Communiquée à tout être par Dieu, elle en est inséparable, puisque les choses ne subsistent, que parce que l'intellect divin les produit dans l'être. L'action créatrice divine, en engendrant les êtres, leur communique donc par là même une vérité qui leur est inhérente : celle de leur entité à laquelle l'intellect se rend adéquat,

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Quaest. disp. de Veritate*, qu. I, art. 1 et 2. — On consultera avec fruit sur l'ensemble de cette question l'opuscule de J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin*, Helios-Verlag, Münster i. W., 1931.

ou de l'intellect qui se la rend adéquate[1]. De toute façon, il n'y aurait pas intellection si l'objet sensible de la connaissance n'était pas doué de sa propre intelligibilité.

Si donc l'on pose à saint Thomas la question soulevée par Matthieu d'Aquasparta, la réponse ne peut faire de doute. Reste-t-il une vérité lorsque les choses elles-mêmes sont détruites ? Oui, celle de l'intellect divin subsiste, mais la vérité relative des choses disparaîtrait avec elles ou avec l'intellect humain qui peut seul la percevoir. La doctrine chrétienne de la création implique nécessairement cette conséquence, car ou bien le terme de l'acte créateur est nul, auquel cas il n'y aurait ni être ni vérité formelle des choses à connaître ; ou bien ce terme est positif, et il faut bien alors que ces choses soient des êtres réels, ainsi que la vérité qui leur est inhérente. Il y a, dans une philosophie chrétienne pleinement consciente du sens de ses principes, un ordre de la vérité dont l'existence est contingente, mais dont l'essence est aussi stable que celle de l'être qui la possède : *nulla res est suum esse, et tamen esse rei quaedam res creata est; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est*[2]. Cette vérité créée, dont la notion est caractéristique de la philosophie chrétienne, appartient donc de plein droit aux choses sensibles et à la perception qui les appréhende. Ce qui reste de la critique augustinienne des sensations, c'est que le sens, du fait même qu'il est lié à un organe corporel, ne peut accomplir le retour complet sur son acte, qui serait nécessaire pour qu'il le connût. Ce retour s'ébauche, puisque l'animal sent qu'il sent, mais ne s'achève pas, puisque l'animal ne sait pas ce que c'est que sentir. Il n'en reste pas moins que si la vérité ne se rencontre pas dans le sensible sous sa forme explicite, il s'y trouve de quoi la fonder : *veritas est in sensu sicut consequens actum ejus; dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est*[3]. De ce que le sens ne connaît pas la vérité, on ne peut conclure que ce qu'il connaît n'est pas vrai ; tout au contraire, l'intellect n'a qu'à s'appliquer aux données sensibles pour en dégager la vérité.

1. Le texte fondamental est saint ANSELME, *De veritate*, cap. XIII ; *Patr. lat.*, t. 158, col. 484-486. Les augustiniens l'utilisent pour établir que, sans la vérité divine qui est unique, il n'y aurait pas dans les choses de vérité particulière ; voir par exemple R. GROSSETESTE, *De unica forma omnium*, édit. L. Baur, p. 106-111, et *De veritate*, p. 130-143. Saint Thomas s'attache, au contraire, en discutant les conclusions de saint Anselme, à montrer que, cette thèse étant admise, il reste néanmoins dans les choses une vérité qui leur est propre : *Qu. disp. de Veritate*, I, 4, Resp.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Qu. disp. de Veritate*, I, 4, ad 3m et 4m.

3. Saint THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, I, 9, Resp. Saint Thomas vise expressément dans cette réponse le texte de saint Augustin sur l'incertitude du sensible : *Ibid.*, 2a obj.

Pour ma part, la grandeur et la puissante vitalité de l'école franciscaine n'éclatent nulle part plus manifestement que dans l'aisance avec laquelle ses représentants ont saisi la nécessité de cette conclusion et, l'ayant saisie, l'ont démontrée selon leurs propres principes. Il y a bien des années de cela, un sociologue de mes amis me félicitait de traiter les philosophies du moyen âge comme des groupes et d'en parler comme de réalités collectives. En réalité, c'est autour d'individus que se sont constitués les groupes et rien n'est plus aisé que de le constater dans le cas qui nous occupe. Par toutes les traditions franciscaines, Duns Scot aurait dû entrer en guerre contre saint Thomas et maintenir la suspicion jetée sur l'ordre sensible par les Augustiniens de son Ordre, mais, comme il jugeait cette position philosophiquement intenable, il l'a purement et simplement rejetée, quitte à sauver autrement ce que contenait de vrai la doctrine de saint Augustin.

Lui aussi s'est curieusement penché sur le problème que posait la neuvième *Des 83 questions diverses* de saint Augustin. Il connaît tous les textes, non seulement classiques, mais depuis longtemps rebattus à son époque, par lesquels on avait coutume de renforcer celui-là ; mais à cette accumulation de citations augustiniennes, une seule parole de saint Paul suffit à faire contre-poids : *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom., I, 20). Car, de l'aveu de saint Augustin lui-même, ces *invisibilia Dei* sont les Idées divines : « Donc les Idées sont connues à partir des créatures ; il y a donc aussi, antérieurement à la vision de ces idées, une connaissance certaine des créatures »[1]. En retournant ainsi la position augustinienne du problème, Duns Scot s'engageait à justifier la valeur de la connaissance sensible et l'on va voir qu'il s'y est activement employé.

Le fait est d'autant plus remarquable, que toute la noétique de Duns Scot tend à renforcer autant que possible l'indépendance de l'intellect à l'égard de l'ordre sensible. C'est même par là qu'elle se distingue de celle de saint Thomas. A travers toutes les corrections qu'il apporte à la doctrine de saint Augustin, une veine augustinienne subsiste, la connaissance sensible n'étant jamais pour lui que l'« occasion » de la connaissance intelligible. Pourtant, dans le temps même qu'il en limite ainsi le rôle, Duns Scot estime absolument nécessaire d'en établir solidement la valeur. Elle doit être inattaquable à la place qui lui revient. Pourquoi cette sollicitude ? Parce que Duns Scot a fort bien vu que la Nouvelle

1. Duns Scot, *Op. Oxon.*, I, 3, 4, 2 ; édit. Quaracchi, n. 399, t. I, p. 358.

Académie est la fille légitime de l'Ancienne ; l'idéalisme transcendant de Platon s'accommode fort bien d'un scepticisme complet à l'égard du monde des corps ; or, ce scepticisme, Duns Scot ne peut s'en accommoder à cause de son Christianisme même. Établi dans un monde de substances créées, il lui faut en acquérir la science pour s'élever à celle des Idées et non pas s'installer dans le monde des Idées pour y mépriser à son aise cette science. Derrière la critique augustinienne du sensible, Aristote ne lui montre pas seulement Platon, mais Héraclite. Car c'est lui qui fournit la majeure du syllogisme, et cette majeure est fausse : *antecedens hujus rationis, scilicet quod sensibilia continue mutantur, falsum est; haec enim est opinio quae imponitur Heraclito.*

En s'opposant ainsi à la dépréciation platonicienne du sensible, Duns Scot se trouvait naturellement conduit à critiquer la conception augustinienne de l'illumination. Il lui reproche avant tout de vouloir bâtir sur un fondement ruineux. Si l'élément sensible de la connaissance échappe par nature aux prises de la science, comment l'illumination divine elle-même pourrait-elle communiquer à la connaissance que nous en avons une stabilité qui lui est essentiellement étrangère ? Ou bien la lumière divine va s'emprisonner dans le sensible et participer à sa caducité, auquel cas il n'y aura rien de gagné ; ou bien elle va le transfigurer de telle manière que notre science n'aura plus aucun rapport avec la nature vraie de son objet : nous retomberons dans l'erreur qu'Aristote reproche à Platon. La seule manière de sortir d'embarras est donc d'admettre qu'il existe une certitude empirique fondée sur un raisonnement expérimental. Sans doute, l'induction des lois à partir de l'expérience ne nous conduit pas à des conclusions absolument nécessaires; il n'est pas contradictoire que les choses puissent se produire autrement qu'elles se produisent, mais la connaissance que nous avons de leurs lois n'en est pas moins certaine et soustraite à l'erreur, car elle repose précisément sur la stabilité et la nécessité des natures. Le grand principe qui garantit la valeur de la science expérimentale est que tout ce qui arrive régulièrement, en vertu d'une cause non libre, est l'effet naturel de cette cause. Naturel, c'est-à-dire non accidentel, mais nécessaire ; la science de la nature, que nous pouvons acquérir par l'expérience, offre donc, elle aussi, un caractère de nécessité[1].

1. DUNS SCOT, *Op. Oxon.*, I, 3, 4, 2, 9 ; édit. Quaracchi, n. 408, t. I, p. 367-368. — Voir sur cette question : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. II (1927), p. 117-119.

On peut résumer toute la doctrine de Duns Scot sur ce point important, en disant qu'il s'oppose à l'héraclitéisme, parce que, si les choses naturelles s'écoulent, leur nature elle-même ne s'écoule pas. Ce n'est donc pas par hasard, ni en vertu d'un jeu absurde de l'histoire, que le XIIIe siècle a vu s'épanouir l'œuvre de Roger Bacon, ou que le XIVe a pu assister aux premiers développements de la science positive. On se tromperait pourtant en attribuant aux hommes du moyen âge l'amour de la science pour la science, ou, comme l'on aime à dire aujourd'hui, de la science « désintéressée ». Leur amour de la science est aussi désintéressé de fins pratiques que le nôtre peut l'être, et souvent davantage, mais la science des choses n'est pas pour eux une fin en soi. Ils se tournent vers la nature parce qu'ils sont chrétiens et c'est en chrétiens qu'ils l'étudient. Ils chérissent en elle l'œuvre de Dieu. De là cette sorte de tendresse religieuse avec laquelle ils en dénombrent les merveilles[1] et le soin jaloux qu'ils apportent à en assurer l'intelligibilité.

Le réalisme du moyen âge est donc devenu l'héritier du réalisme grec, pour un motif très différent de celui dont s'inspirait la philosophie d'Aristote, et c'est ce qui lui confère son caractère particulier. Aristote s'est méfié de l'idéalisme platonicien, parce que le royaume de l'homme est de ce monde et que nous avons surtout besoin d'une science qui soit celle du monde où nous vivons. Les Chrétiens se sont de plus en plus méfiés de l'idéalisme platonicien, parce que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, mais que ce monde est le point d'appui nécessaire pour qui veut s'élever à lui. Le dissoudre en un flux d'apparences inconsistantes, c'est nous arracher des mains le plus sûr moyen que nous ayons de connaître Dieu. Si l'œuvre de la création n'est pas intelligible, que saurons-nous jamais de son auteur ? Ou, plutôt, comment l'imaginerons-nous, si elle n'est que l'écoulement perpétuel du monde d'Héraclite ? Parce que tout est nombre, poids et mesure, la sagesse de Dieu éclate dans la nature. Parce qu'elle est féconde, sa puissance créatrice s'atteste. Parce que les choses sont de l'être, et non point du quasi-néant, nous savons que Dieu est l'Être. Ainsi, ce que la révélation enseigne de Dieu, la vue de l'univers le confirme : « Les créatures de ce monde sensible signifient les attributs invisibles de Dieu, parce que Dieu est l'origine, le modèle et la fin de toute créature, et que tout effet désigne sa cause, toute image

1. Par exemple, saint BONAVENTURE, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 14 ; Quaracchi, édit. minor, p. 301.

son modèle, tout chemin le terme où il conduit »[1]. Supprimez notre connaissance de l'effet, de l'image et du chemin, nous ne saurons plus rien de la cause, du modèle, ni du terme. Le réalisme philosophique du moyen âge est nourri de motifs chrétiens et il subsistera un réalisme tant que l'influence du Christianisme continuera de se faire sentir.

On parle pourtant fort souvent d'idéalisme chrétien et il se peut, en effet, que l'expression ait un sens, mais c'est qu'il s'agit alors d'un christianisme bien différent du catholicisme médiéval. Pour le luthéranisme, que sa théologie invite à se désintéresser d'une nature irrémédiablement corrompue, l'idéalisme est une issue philosophique toute trouvée. Il serait peut-être plus exact de dire qu'il est naturel que ce soit lui qui l'ait trouvée. Réduisant l'histoire du cosmos au drame intime du salut individuel, le vrai luthérien n'a que faire de chercher Dieu dans la nature : il le sent à l'œuvre dans son âme, et cela suffit. Le catholicisme médiéval n'a certes pas ignoré que la nature est aux prises avec le péché et en urgent besoin de grâce ; il a dit et répété que le monde matériel est fait pour l'homme et l'homme pour Dieu. Cet anthropocentrisme et le géocentrisme qu'il semblait appeler lui ont été assez reprochés pour qu'on ne l'accuse pas aujourd'hui d'avoir méconnu l'importance du point de vue humain. Pourtant, il reste vrai de dire qu'en un sens profond le moyen âge s'est toujours tenu à l'écart de l'anthropocentrisme où se complaît l'idéalisme de nos contemporains.

Car c'est là un des spectacles les plus extraordinaires de l'histoire, dont le premier acte commence avec Descartes et qui se prolonge encore aujourd'hui. Les philosophes chrétiens pouvaient bien être persuadés que la nature était faite pour l'homme, et il est vrai de dire en ce sens que le monde médiéval avait l'homme pour centre ; ils n'en savaient pas moins aussi que, puisque Dieu a créé l'univers, cet univers est doué d'une existence propre, que l'homme peut connaître, mais qu'il ne saurait avoir la prétention de créer[2]. C'est

1. Saint BONAVENTURE, *op. cit.*, II, 12 ; édit. citée, p. 312-313.

2. On peut dire qu'en un sens le kantisme consiste à attribuer à la pensée de l'homme la fonction créatrice d'intelligibilité que le moyen âge réservait à Dieu : « Scientia Dei aliter comparatur ad res quam scientia nostra ; comparatur enim ad eas sicut et causa et mensura. Tales enim res sunt secundum veritatem, quales Deus sua scientia eas ordinavit. *Ipsae autem res sunt causa et mensura scientiae nostrae*. Unde sicut et scientia nostra refertur ad res realiter, et non e contrario, ita res referuntur realiter ad scientiam Dei, et non e contrario. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Qu. disp. de Potentia*, VII, 10, ad 5[m]. C'est ce que suggère encore un autre texte, où l'on voit que notre intellect joue chez Kant, à l'égard des choses naturelles, le rôle que saint Thomas réserve à l'intellect

pourquoi, garantie par l'efficace de l'action divine, la nature des choses reste toujours pour la pensée une réalité distincte à accueillir en soi, afin de s'en emparer et de l'assimiler. Lorsque Kant déclara qu'il allait accomplir une révolution copernicienne en substituant l'idéalisme critique au réalisme dogmatique du moyen âge, c'est le contraire qui allait nécessairement devenir vrai[1]. Le soleil que Kant établit au centre du monde, c'est l'homme, si bien que sa révolution est exactement l'inverse de celle de Copernic et qu'elle nous conduit à un anthropocentrisme autrement radical que celui dont on accuse le moyen âge. L'homme médiéval ne se croyait que localement au centre du monde ; cette création, dont il était la fin et qui se récapitulait en lui, n'en était pas moins un dehors, auquel il lui fallait se soumettre pour en connaître la nature. Nourri d'idéalisme kantien, l'homme moderne estime, au contraire, que la nature est ce qu'en font les lois de l'esprit. Perdant leur indépendance d'œuvres divines, les choses gravitent désormais autour de la pensée humaine, dont elles empruntent leurs lois. Comment s'étonner après cela que la critique ait progressivemnet éliminé toute métaphysique ? Pour dépasser la physique, il faut qu'il y ait une physique. Pour s'élever au-dessus de l'ordre de la nature, il faut qu'il y ait une nature. Dès là que l'univers se réduit aux lois de l'esprit, ce nouveau créateur n'a plus rien à sa disposition qui lui permette de se dépasser. Législateur d'un monde auquel sa propre pensée donne naissance, l'homme est désormais prisonnier de son œuvre et ne réussira plus à s'en évader.

Considérer l'esprit de la réforme kantienne, c'est faire beaucoup pour comprendre celui qu'elle prétend éliminer. Car c'est bien le réalisme médiéval que Kant vise à travers le dogmatisme qui s'en inspire ; la Critique inaugure une ère nouvelle, *cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus*[2]. Ce qu'il ne semble pas avoir soupçonné, c'est que le réalisme médiéval ne peut être arraché des

divin et ne nous attribue qu'à l'égard des objets artificiels — nos *créations :* « Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur *X Metaph.* (com. 9) : sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus ; res autem naturalis, mensurans et mensurata ; sed intellectus noster est mensuratus, *non mensurans quidem res naturales*, sed artificiales tantum. » *Qu. disp. de Veritate*, I, 2, Resp.

1. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Préface de la deuxième édition.

2. Fr. Bacon, *Instauratio magna*, Praef. ; inscrit par Kant en épigraphe de la *Critique de la raison pure*.

esprits qu'avec l'esprit chrétien qui en a réglé l'évolution et assuré la croissance. Avertis par la Genèse que le monde est l'œuvre de Dieu, non de l'homme, les penseurs du moyen âge l'étaient par l'Évangile que la fin de l'homme n'est pas le monde, mais Dieu. En subvertissant la position traditionnelle du problème, l'idéalisme critique en rend la solution impossible. Si ma pensée est la condition de l'être, je ne dépasserai jamais par elle mes propres limites et ma capacité d'infini ne sera jamais satisfaite. Si même ma pensée ne fait que poser les conditions *a priori* de l'expérience, il y aura toujours entre Dieu et moi l'écran interposé des catégories de l'entendement, qui m'interdira aujourd'hui la connaissance de son existence et, plus tard, la vue béatifiante de sa perfection. Sans doute, il reste loisible d'imaginer une transmutation complète de l'homme, qui l'habiliterait à une connaissance d'un type étranger à sa nature, mais c'est là précisément ce que les philosophes chrétiens ont jugé peu philosophique et cru nécessaire d'éviter. Pris tel qu'il est, l'homme voyageur doit être en route vers une fin qui, de si haut qu'elle le dépasse, est cependant telle que sa nature ne l'en rende pas essentiellement incapable ; telles qu'elles s'accomplissent, les opérations de son intellect doivent l'y préparer ; en s'ouvrant docilement aux êtres dont les essences la remplissent sans la rassasier, la pensée de l'homme se laisse conduire vers l'Être et s'apprête à recevoir le seul objet qui puisse la combler. Mais quel est son rapport à cet objet et en quel sens elle en est capable, c'est une question qu'il nous reste à examiner.

CHAPITRE XIII

L'INTELLECT ET SON OBJET

Le problème de l'objet de la connaissance humaine contient deux questions, à la fois distinctes et étroitement connexes. La première question porte sur l'objet naturel de la connaissance et consiste à chercher, étant donné un intellect tel que le nôtre, quelle classe d'êtres tombe directement et comme de plein droit sous ses prises. La deuxième porte sur son objet adéquat et demande si ce qui nous est naturellement connaissable suffit de soi seul à combler la capacité de notre intellect. Deux puissantes synthèses métaphysiques ont résolu le problème selon deux méthodes différentes, mais dans le même esprit, celle de saint Thomas d'Aquin et celle de Duns Scot ; rien ne peut être plus utile pour la poursuite de notre objet que de les considérer dans leurs divergences aussi bien que dans leur accord.

A première vue, on pourrait croire que des philosophes désireux d'assurer à l'homme la possibilité de connaître Dieu n'aient rien pu concevoir de plus simple, pour rendre cette connaissance possible, que de poser Dieu comme l'objet naturel de notre intellect. C'est d'ailleurs parfois ainsi que l'on interprète leurs systèmes, lorsque, las de les accuser d'être des théologies, on leur reproche d'être des mystiques. En fait, rien n'est moins exact. Faire de Dieu l'objet naturel de notre connaissance est, au contraire, une des accusations que les philosophes médiévaux se renvoient le plus volontiers les uns aux autres, précisément parce que le danger est à leurs yeux si grave, que chacun d'eux se flatte d'en avoir triomphé plus complètement que son voisin. Saint Bonaventure le reproche à Grosseteste ; Duns Scot le reproche à Henri de Gand et plus d'un thomiste le reproche aujourd'hui encore à Duns Scot. Que l'on ne s'y trompe pas ; c'est un point qui décide du sort de toute l'épistémologie chrétienne et il vaut la peine de s'y arrêter.

Ici comme ailleurs, la tentation était forte, pour des Chrétiens, de suivre la ligne de moindre résistance et de chercher dans le platonisme les principes d'une solution. Ce n'est pas ce qu'a fait

saint Thomas. Bien loin d'accorder à Platon que l'objet propre et naturel de notre intellect soit l'Idée intelligible, à laquelle nous nous élèverions péniblement par l'effort obstiné qui nous détournerait des sens, il se déclare d'accord avec Aristote et avec l'expérience pour affirmer qu'en cette vie nous ne pouvons former aucun concept sans avoir eu d'abord une sensation, ni même revenir ensuite à ce concept sans avoir recours aux images que les sensations ont déposées dans l'imagination. Il y a donc un rapport naturel, une proportion essentielle, entre l'intellect humain et la nature des choses matérielles, d'où il résulte que s'il y a des Idées purement intelligibles, telles que celles de Platon, le fait même qu'elles échappent par nature aux prises de nos sens rend impossible de les considérer comme l'objet naturel de notre intellect. Or, éliminer les Idées platoniciennes du champ normal de la connaissance humaine, c'est en éliminer tous les objets de même nature c'est-à-dire tous ceux qui transcendent l'expérience sensible.

En premier lieu, on refusera d'accorder à certains philosophes que nous puissions parvenir, à l'aide de concepts abstraits du sensible, à nous former une connaissance propre de toute substance purement intelligible. Le pur intelligible est, en effet, d'une nature entièrement différente de celle des essences sensibles ; on aura donc beau abstraire, raffiner et purifier, jamais on ne fera que ce qui nous est donné comme sensible puisse représenter du pur intelligible. Sans doute, la connaissance abstraite de l'intelligible pur vaut mieux que rien, mais de là à la prendre pour une connaissance propre de l'intelligible en tant que tel, il y a loin. Mais ce qui est vrai d'objets non sensibles, tels que les Intelligences pures, l'est encore bien davantage lorsqu'il s'agit de Dieu. Car les pures Intelligences ne se distinguent de nous que par leur immatérialité ; substances différentes de ce que nous sommes, parce qu'elles ne sont pas composées comme nous de matière et de forme, elles restent cependant des substances, puisqu'elles sont composées d'essence et d'existence. D'un mot, bien que nous n'appartenions pas, elles et nous, au même genre naturel, elles rentrent avec nous dans le même genre logique, celui de la substance, ou plus simplement encore de la créature, c'est-à-dire de tout ce qui, n'étant pas l'Être, n'a pas dans son essence la raison suffisante de son existence. Mais Dieu ne rentre ni dans le même genre naturel que le nôtre, car il n'est pas composé de matière et de forme ; ni dans le genre logique de la substance en général, car il n'est même pas composé d'essence et d'existence. Comment donc ce qui transcende à tous points de vue et l'âme humaine qui connaît, et l'objet sen-

sible qu'elle connaît, pourrait-il tomber naturellement sous les prises de notre intellect ? Ainsi, la réponse thomiste au problème posé est à la fois simple et claire : un intellect dont la connaissance porte naturellement sur les choses sensibles ne saurait avoir naturellement Dieu pour objet[1].

La position scotiste est plus complexe et moins facile à saisir, mais elle s'accorde entièrement avec la conclusion du thomisme. Dans les deux doctrines, il est également vrai de dire que l'intellect humain ne peut appréhender le pur intelligible, *pro statu isto*[2]; ce qui les sépare, ce sont leurs deux conceptions différentes de l'état actuel de l'homme et de la raison pour laquelle il est dans cet état. Lorsque saint Thomas déclare que l'intellect doit nécessairement se tourner vers le sensible, *secundum statum praesentis vitae*, il entend dire que l'état de l'homme en cette vie est aussi son état naturel, celui dans lequel il se trouve placé du seul fait que sa nature est une nature humaine. Le péché originel l'a blessée, mais il ne peut pas l'avoir changée, car changer une nature équivaudrait à la détruire. Comment d'ailleurs en serait-il autrement ? Puisque l'union de l'âme au corps est une union naturelle, l'état qui résulte de cette union est un état naturel et le mode de connaissance par abstraction du sensible qui résulte de cet état est un mode de connaissance naturel : *anima ex sua natura habet quod intelligat convertendo se ad phantasmata*. Saint Thomas va si loin en ce sens, et il va toujours aussi loin que sa raison l'exige, que, lorsqu'il reconnaît que l'âme séparée du corps doit être capable de connaître directement l'intelligible, il ajoute que l'état dans lequel elle se trouve alors n'est plus celui qui convient à sa nature. Et cela va de soi. L'âme est unie au corps précisément afin de pouvoir opérer conformément à sa nature — *unitur corpori ut sic operetur secundum*

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 88, 2, Resp. et ad 4m. — I, 88, 3, Resp. — *Cont. Gent.*, III, 42-43.

2. « Intellectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium... » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 88, 1, Resp. — « Unde secundum statum praesentis vitae neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas. » *Ibid.* — « Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. 2), multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur ; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli : *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom., I, 20). Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est (qu. 84, 7, ; 85, 1 ; 87, 2, ad 2m). » *Sum. theol.*, I, 88, 3.

naturam suam — le mode de connaissance qu'elle peut encore exercer une fois séparée du corps, plus noble en soi peut-être, ne saurait cependant lui être naturel[1].

Ce que Duns Scot nomme un *état*, au contraire, n'est pas absolument identique à ce que saint Thomas désigne de ce nom. Pour lui, l'état d'un être ne se définit pas d'abord en fonction d'une nature qui suffirait à l'assurer ; ce n'est même pas une conséquence de droit fondée sur la nécessité interne d'une essence qui peut en quelque sorte l'exiger ; c'est simplement une manière d'être stable, dont la permanence est assurée par les lois de la sagesse divine : *status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata*. D'où il résulte que, dans la philosophie de Duns Scot, l'état de l'intellect peut être le même que dans la philosophie de saint Thomas, sans que l'on soit cependant autorisé à en déduire les mêmes conséquences, et c'est précisément ce qui se produit à propos du problème qui nous occupe. Il est bien vrai que, selon Duns Scot, l'intellect humain pris dans son état actuel ne saurait former aucun concept sans le secours des sens ; mais ce n'est que d'un état de fait, non d'un état de droit, qu'il s'agit. Sans une motion initiale de l'intellect par la sensation, pas de connaissance intellectuelle. Pourquoi ? Peut-être, et c'est une hypothèse sur laquelle Duns Scot revient avec complaisance, en punition divine du péché originel. Peut-être simplement parce que Dieu veut cette étroite collaboration de nos facultés de connaître. Quelle que soit la raison à laquelle on s'arrête, ce qui est absolument sûr, c'est que rien, ni dans la nature de l'intellect en tant que tel, ni même dans la nature de cet intellect en tant qu'uni au corps, ne lui fait une nécessité de recourir à la connaissance sensible pour exercer ses opérations[2]. Mais, s'il en est ainsi, on ne peut plus dire

1. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 89, 1, Resp.

2. « Si quaeritur quae est ratio istius status, respondeo, status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. Stabilitum est autem illis legibus divinae sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto, nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam, et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, ejus singulare actu phantasiamur. Ista tamen concordia, quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus, nec etiam unde in corpore est ; tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est. Utcumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera justitia punitiva, sive ex infirmitate..., sive, inquam, haec sit tota causa sive aliqua alia, saltem non est primum objectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis, sed est aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum objectum adaequatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas rei sensibilis. » Duns Scot, *Op. Oxon.*, I, 3, 3, 24 ; édit. Quaracchi, t. I, p. 351-352.

que l'objet propre de notre intellect soit l'essence de la chose sensible ; on ne peut donc plus davantage soutenir que l'intelligible pur échappe à nos prises en raison de son intelligibilité même ; on ne peut enfin plus prétendre que, si Dieu n'est pas l'objet naturel de notre connaissance, c'est parce que la réalité sensible est la seule qui soit naturellement proportionnée à notre intellect. C'est aussi pourquoi, bloqué sur le terrain de l'épistémologie, Duns Scot va se tourner vers la métaphysique. Le sentier par lequel il nous conduit sur ce terrain n'est pas sans épines, mais j'ose vous inviter à l'y suivre et je suis persuadé que vous ne regretterez pas d'avoir fait route avec lui.

Convenons d'appeler « motion » l'action exercée par un être réel sur un autre et demandons-nous si Dieu peut être considéré comme un objet capable de mouvoir naturellement notre intellect ? A la question ainsi posée, deux réponses seulement sont possibles, car il n'y a que deux sortes de motions qui soient concevables, la motion naturelle et la motion volontaire. Une motion naturelle est celle qu'un être exerce sur un autre en vertu d'une nécessité interne de sa nature même ; il lui suffit donc d'être pour l'exercer et, dès lors qu'il est, il ne peut pas ne pas l'exercer. Une motion volontaire est celle qu'un être exerce par une décision libre, et qu'il ne dépend par conséquent que de lui d'exercer ou de ne pas exercer. La question ne comporte donc bien que deux réponses : ou Dieu meut notre intellect comme un être naturel agit sur un autre, auquel cas l'on devra dire qu'il est l'objet naturel de notre intellect ; ou Dieu meut notre intellect à le connaître par un décret de sa volonté libre, et alors il faudra dire que de nous à lui nul rapport naturel n'est concevable, pas même celui de sujet connaissant à objet connu. De ces deux réponses, laquelle faut-il choisir ?

Un des points sur lesquels on se méprend le plus souvent dans la philosophie de Duns Scot, c'est le rôle qu'y joue la volonté. Nulle expression plus usitée que celle de « volontarisme scotiste ». Et il est bien vrai que la volonté joue un rôle considérable dans sa doctrine, mais elle y trouve ses limites, et la plus importante de toutes, celle qui suffirait à séparer radicalement Duns Scot de ceux qui placent la volonté à l'origine de l'être, c'est qu'à ses yeux nul volontarisme n'est possible en Dieu à l'égard de Dieu. Plus précisément encore, puisque nous classons toute motion concevable en naturelle ou volontaire, il est impossible que la motion absolument première, celle à laquelle est suspendu tout le reste, soit une motion volontaire. Ce qui est au principe ne peut être qu'une nature, non une volonté. La raison de ce fait est facile à saisir.

Pour vouloir, il faut connaître ; l'acte par lequel la volonté veut présuppose donc l'acte par lequel l'objet voulu se fait connaître de l'intellect ; or la motion de l'intellect par l'objet est une motion naturelle ; il doit donc y avoir une motion naturelle antérieurement à tout acte de la volonté. Que l'on applique maintenant, si impropres soient-elles lorsqu'il s'agit de Dieu, les distinctions qui précèdent, et l'on en verra sortir la solution du problème par voie de conséquence nécessaire.

La première nature qui puisse exercer une motion, et celle avant laquelle aucune autre, absolument parlant, n'est possible, est l'essence divine, car elle précède tout le reste comme l'infini précède le fini. Or, cette motion naturelle et première de toutes, il n'y a que l'intellect divin qui puisse la recevoir, si bien que la première des motions est la motion naturelle de l'intellect de Dieu par son essence : *omnino prima motio est naturalis motio divini intellectus a suo objecto*. C'est alors, et alors seulement, que la volonté divine peut intervenir pour saisir dans un acte d'amour l'essence infinie ainsi connue et exprimée ; l'acte volontaire s'ajoute à l'acte naturel, et de même que de l'intellection de Dieu par lui-même s'engendre le Verbe, de même aussi, de l'amour de Dieu pour lui-même procède le Saint Esprit. Par là se clôt le cercle des opérations immanentes à la première essence, mais on peut y discerner déjà le germe de ce qui rendra possible l'existence de tout le reste.

Du point de vue de l'analyse métaphysique, en effet, la première de toutes les motions concevables ne se termine pas seulement à l'intellection de l'essence divine prise dans sa nécessité et son infinité, elle atteint du même coup les participations finies et créables de cette essence, les êtres dont l'existence possible, si elle venait à s'actualiser, serait une analogie de l'Être qui peut seul les faire exister. Seulement, par une intuition très profonde et qui nous conduit au cœur même de sa pensée, Duns Scot fait observer que la connaissance des possibles en Dieu ne saurait être de même nature que celle qu'il a de sa propre essence. Car son essence est nécessaire, au lieu que, par définition, les possibles ne le sont pas. Pris en eux-mêmes, et dans leur possibilité pure, ils manquent de la détermination requise pour tomber sous les prises d'une connaissance distincte. On le voit d'ailleurs aisément si l'on considère le cas des futurs contingents. Supposons, en effet, que l'intellect divin, pris en lui-même et à part de toute détermination volontaire, sache que de deux événements possibles l'un doit arriver, il faudra ou bien que cet événement reste contingent en lui-même, auquel cas l'intellect divin pourrait se tromper, ou bien que la connaissance

qu'en a l'intellect divin soit infaillible, auquel cas l'événement cesserait d'être contingent. Ainsi donc, tant que l'on s'en tient à l'ordre de l'intellect, une connaissance distincte du contingent reste impossible. Poûr qu'elle devienne telle, que faut-il ?

Il faut d'abord, du point de vue de l'analyse métaphysique que nous poursuivons, que la volonté divine décide de vouloir un certain être ou un certain événement déterminé. Deuxièmement, l'intellect de Dieu, qui voit cette détermination infaillible de sa volonté, sait en conséquence de cette décision que tel être doit exister ou que tel événement doit se produire. Tuant dans sa racine même le nécessitarisme d'Avicenne, Duns Scot prouve donc que, bien loin de découler de l'être premier en vertu d'une loi naturelle, les créatures ne sauraient même pas avoir en lui d'idées distinctes sans une intervention libre de la volonté de Dieu. Pour qu'elles puissent être déterminément conçues, il faut d'abord que Dieu les veuille ; l'essence de l'être nécessaire meut donc nécessairement son intellect, mais l'essence de l'être contingent ne peut le mouvoir que de façon contingente, puisque, pour mouvoir, il faut être et que son être dépend d'une volonté. Mais l'inverse n'est pas moins vrai, et nous atteignons ici le seuil de notre conclusion.

Nul objet contingent ne peut être l'objet nécessaire et naturel de l'intellect divin. Il ne peut en être l'objet nécessaire, puisque le seul objet nécessaire est l'essence divine. Il ne peut en être l'objet naturel, puisqu'il ne prend valeur d'objet qu'en vertu de la décision d'une volonté. Mais la réciproque est tout aussi évidente. Nul intellect créé ne peut avoir Dieu pour objet naturel, car s'il n'y a pas de rapport naturel entre la créature et Dieu, il n'y en a pas davantage entre Dieu et la créature. Pour qu'il en soit autrement, il faudrait que la relation de notre intellect à l'essence divine fût la même que celle de l'intellect de Dieu à son essence. Or, nous savons assez qu'elle ne l'est pas, puisque notre intellect est contingent comme notre existence elle-même. Pour que l'homme puisse connaître Dieu, il faut que la volonté qui lui a fait franchir le passage du possible à l'être intervienne de nouveau pour lui faire franchir l'abîme du fini à l'infini. L'infini seul peut le faire. Ainsi, l'être qui n'existe qu'en vertu d'une décision libre de Dieu, parce qu'il n'a pas de relation nécessaire à Dieu, ne connaîtra Dieu qu'en vertu d'une décision divine également libre, parce qu'il n'y a pas de relation naturelle entre un intellect contingent et une essence nécessaire[1]. Cette décision, Dieu l'a prise en créant ce monde

1. Duns Scot, *Quaest. Quodlib.*, XIV, 14-15.

visible qui manifeste sa gloire et dont la considération nous élève jusqu'à lui ; il la prend encore en élevant à lui les bienheureux qui jouissent de lui face à face, mais, dans un cas comme dans l'autre, que ce soit indirectement par sa création ou directement par sa grâce, l'intellect humain ne s'élève à la connaissance de Dieu que parce que Dieu lui-même l'a voulu[1].

En construisant une telle synthèse, Duns Scot ne coupait pas seulement la racine du nécessitarisme arabe, il établissait en même temps l'incompatibilité essentielle de tout ontologisme avec sa propre doctrine et avec la philosophie chrétienne en général. Lorsqu'on pense qu'il en a été maintes fois accusé, on ne peut s'empêcher de rêver à l'inutilité complète de tout effort pour être clair, puisqu'on lui prête de toutes les théories de la connaissance celle qui lui eût été la plus odieuse et dont sa propre métaphysique établit la fausseté radicale. Or, sur ce plan des thèses maîtresses et des idées directrices, il rejoint par les voies qui lui sont propres les positions auxquelles saint Thomas d'Aquin était arrivé par les siennes. Car il est bien évident qu'il ne s'agit plus ici d'une de ces questions de méthode où les divergences techniques restent toujours possibles, c'est l'essence même de la pensée chrétienne qui est en jeu, et si saint Thomas n'était déjà séparé de l'ontologisme par son empirisme comme par une barrière en elle-même suffisante, il en dresserait autant d'autres que Duns Scot dans sa propre métaphysique. Pour l'un comme pour l'autre, en effet, voir Dieu par son essence est le propre de Dieu lui-même ; nulle créature ne saurait donc atteindre cette connaissance, à moins que Dieu ne l'y élève : *nisi Deo hoc faciente*. Dans les deux doctrines, la différence radicale qui sépare l'être nécessaire de l'être contingent suppose une coupure dans l'ordre de l'existence qui se prolonge dans l'ordre de la connaissance. Seul, dit saint Thomas, l'intellect divin voit de soi l'essence divine, justement parce qu'il est l'essence divine elle-même ; pour que le nôtre puisse la connaître, lui qui ne l'est pas, il faut qu'une action de Dieu l'en rende capable : *haec igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei*[2]. Ainsi, dans les deux systèmes, une connaissance naturelle de l'essence divine est une contradiction dans les termes, et c'est pourquoi Dieu ne peut pas être l'objet naturel et premier de notre intellect.

Cette conclusion si ferme ne rend pas plus aisée la solution de

1. Duns Scot, *op. cit.*, 16-17.
2. Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 52.

la deuxième partie de notre problème. Il faut, en effet, que nous trouvions désormais un objet naturel de l'intellect qui, sans être Dieu, nous mette cependant sur la voie de Dieu. En d'autres termes, si la connaissance de Dieu n'est pas notre connaissance de Dieu, la béatitude qu'elle engendre ne sera pas notre béatitude ; or, pour que cette connaissance soit nôtre, il faut que notre intellect puisse au moins en être rendu capable, et par conséquent aussi que l'on puisse discerner en lui, dès à présent, le fondement de cette capacité. Demandons successivement à saint Thomas et à Duns Scot où ils le placent et comment ils se représentent le rapport de l'intellect humain au plus parfait de tous les objets.

La position de saint Thomas est nettement délimitée par sa théorie de la connaissance et pas un instant on ne le voit essayer d'en esquiver les conséquences nécessaires. Notre intellect forme tous ses concepts à l'aide d'intuitions sensibles, on ne saurait donc lui attribuer, en son état présent, d'objet qui ne puisse être atteint à partir de telles intuitions. Rien d'ailleurs qui puisse l'inquiéter dans une telle conclusion. Saint Paul dit que l'on peut s'élever à la connaissance de Dieu en partant des créatures, il est donc clair qu'une épistémologie qui s'astreint à passer par le sensible trouvera toujours ouverte devant elle au moins une voie vers Dieu : celle qui prend son point de départ dans le spectacle de la création. L'empirisme sensible n'entraîne donc pas d'agnosticisme en matière de théologie naturelle, mais, s'il nous permet d'atteindre Dieu, quelle connaissance nous en donne-t-il ?

Pour qui part du sensible, Dieu ne peut être atteint que comme cause créatrice du monde des corps et toute la connaissance naturelle que nous en avons se réduit à ce que nous pouvons savoir d'une telle cause à partir de tels effets. Ce n'est pas rien ; ce n'est pas peu ; ce n'est pas tout. S'appuyant sur l'existence des êtres contingents, le raisonnement peut, en effet, s'élever jusqu'à conclure l'existence d'un être nécessaire. Nous savons donc qu'il est, et qu'il est la cause première de tout le reste, une connaissance qui, ainsi qu'on l'a vu, suffit à transformer complètement notre interprétation philosophique de l'univers. Ce terme une fois atteint, il demeure encore possible de circonscrire en une certaine mesure l'essence divine dont on vient de poser l'existence, car, si Dieu est cause première dans l'ordre de l'être, on peut être sûr qu'il transcende radicalement tout être donné ou même tout être concevable par une pensée créée. L'effort de l'intellect pour nier de Dieu toutes les limites dont se trouve grevé l'être sensible que nous connaissons, nous conduit donc à poser l'existence d'une essence suréminente

et entièrement distincte des effets dont elle est la cause. Ceci dit, tout ce que l'homme peut dire est dit. Cette essence divine dont il pose l'existence, son intellect n'y pénètre pas et nous savons par ce qui précède que, de lui-même, il ne l'atteindra jamais. Denys a raison de dire que le Dieu auquel notre raison s'élève reste un Dieu pour ainsi dire inconnu : *Deo quasi ignoto conjungimur ;* car nous savons bien qu'il est, et ce qu'il n'est pas, mais ce qu'il est nous demeure complètement inconnu : *de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum*[1]. Certes, la distance qui sépare l'intellect de Dieu est immense dans le thomisme ; elle est, si l'on peut dire, une « distantia maxima » ; pourtant, elle n'est pas telle que Dieu lui-même ne puisse la combler.

En premier lieu, on voudra bien noter que, si débile qu'il soit, l'intellect humain est et reste un intellect, c'est-à-dire une capacité de devenir en quelque sorte toute chose par mode de représentation. C'est sa misère que de ne pouvoir assimiler que l'intelligible inclus dans le sensible, mais ce qu'il y cherche, c'est précisément l'intelligible, et rien ne l'arrêtera dans cette quête, tant qu'il lui restera de l'intelligible à assimiler. On le voit assez pour peu que l'on considère la vie scientifique et philosophique de l'esprit. Limités que nous sommes par l'objet naturel de notre investigation, nous n'avons du moins pas de cesse tant que nous n'en avons pas atteint les limites, c'est-à-dire ordonné le matériel actuellement acquis de notre connaissance sous un petit nombre de principes premiers intelligibles. Tout se passe donc comme si la vie de l'esprit était animée du dedans par un désir naturel de s'unifier aussi complètement que possible. Ou plutôt, ce désir naturel n'est qu'un autre nom de la vie de l'esprit elle-même ; il est, peut-on dire, l'esprit contingent lui-même, dans son effort pour actualiser ses possibilités latentes, s'achever et se réaliser. C'est d'ailleurs pourquoi nul désir naturel ne peut être vain ; car le fait seul qu'il existe suppose une possibilité active, consciente d'elle-même s'il s'agit d'un intellect, et dont il exprime simplement la tendance à s'actualiser. Possibilité, disons-nous, et rien d'autre, car la réussite de l'effort ne dépend pas que du sujet qui peine, elle dépend aussi de l'accessibilité de son objet. Il ne suffit pas d'essayer pour réussir. Pourtant, une tentative qui s'arrête en route n'est pas une tentative vaine ; elle manque son objet, cela ne prouve pas qu'elle soit sans objet. Bien au contraire, encore même qu'il serait prouvé que, de par ses seules forces, celui qui désire n'atteindra pas complètement l'objet de son désir, et encore même qu'il n'eût aucune raison d'espérer

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 49 ad *Cognoscit tamen.*

en un secours quelconque qui l'en rende capable, le désir qu'il en éprouve reste là, non point tué, mais exaspéré jusqu'à l'angoisse par le sentiment de son impuissance même. Cette angoisse, saint Thomas la connaît ; c'est celle d'Alexandre d'Aphrodise, celle d'Averroès, celle d'Aristote : *in quo satis apparet quantam augustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia;* celle de l'intellect humain lui-même, qui peut tout devenir, pose l'existence de l'Être à partir du sensible, voudrait le devenir, et ne peut pas.

C'est ici, et ici seulement, que la formule tant de fois répétée par saint Thomas à propos de ce problème prend tout son sens : *impossibile est naturale desiderium esse inane.* Que le désir de voir Dieu soit naturel, l'histoire de la philosophie le prouve et aussi l'expérience personnelle de tout homme qui s'élève, par la raison, de la considération du monde à celle de sa cause. Le monde sensible nous est donné et nous voulons comprendre la raison de son existence: la réponse à cette question est que les choses sont parce que Dieu est. Sachant que Dieu est, nous voudrions savoir ce qu'il est, et c'est là que la philosophie échoue ; mais, bien loin de supprimer ce désir, elle l'aiguise par son échec même. Qu'elle puisse ou non le satisfaire, tant qu'il y aura des hommes pour connaître l'existence de Dieu, il y aura des hommes pour vouloir connaître sa nature, pour savoir que leur âme n'a ni repos, ni béatitude tant qu'elle est privée de cette connaissance et même pour souffrir des misères pires que celles des autres hommes, parce que ceux qui ne sont pas conscients de leur ignorance ne le sont pas non plus du bien magnifique qui leur manque. Le dernier mot de la philosophie, c'est l'affirmation certaine de l'existence d'un bien suprême et de notre impuissance à y participer ; ou plutôt, c'en serait le dernier si la connaissance de son existence et le désir de voir son essence n'attestaient en même temps que cette connaissance est possible. L'angoisse de l'âme païenne mesure la distance qui sépare l'intellect humain du seul objet qui puisse le combler, et c'est pourquoi la promesse divine l'en libère, car, sachant ce qu'est un intellect et que l'âme est immortelle, la grâce de Dieu peut faire que sa béatitude devienne notre béatitude, parce que notre vérité sera parfaite par sa vérité[1]. Précisons ce dernier point.

Il y a, même dans la philosophie de saint Thomas, une pierre d'attente pour un don divin qui, puisqu'il doit s'ajouter à la nature comme une grâce, bien loin de la détruire, la posera dans la perfection suprême dont elle est capable. Que l'intellect puisse recevoir

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 51, init.

une telle perfection, la chose est manifeste. Il le peut de par sa nature même, qui est une capacité d'appréhender l'intelligible. Entre ce qu'il est et ce qu'est Dieu, nulle incompatibilité n'existe dans l'ordre de la connaissance, et c'est pourquoi saint Thomas peut écrire de la substance divine qu'elle n'est pas entièrement étrangère à l'intellect créé. Assurément, elle est entièrement hors de son atteinte, mais c'est seulement parce qu'elle est infiniment au-dessus de lui, non parce qu'elle lui est formellement inconnaissable : *divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso*[1]. La puissance active de l'intellect à l'égard de son objet propre, qui le conduit à ordonner toutes ses connaissances par rapport à l'Être, se double donc ici d'une possibilité complémentaire, qui est celle d'appréhender cet Être même qu'il pose dans son existence sans en atteindre la nature. Possibilité, car, puisque son objet propre est le sensible, elle n'a d'elle-même rien qui lui permettre de dépasser ce niveau. Bien plus, même si son objet propre était l'intelligible, étant elle-même un être participé, elle ne saurait naturellement atteindre l'Être en soi, qui excéderait encore infiniment ses forces propres. Mais non pas possibilité abstraite, puisqu'elle est la capacité réelle d'un sujet, et que, sans avoir rien de ce qu'il faut pour s'actualiser elle-même, elle peut être actualisée par Dieu. Elle ne pourrait pas l'être par le Dieu d'Aristote. Les natures qui cherchent à le connaître ne lui doivent pas l'existence ; telles elles sont, telles elles demeurent, tant qu'elles demeurent, avant de disparaître sans retour. Elle peut l'être par le Dieu chrétien, car c'est lui qui a créé ces natures, donc il peut les parfaire. Celui qui leur a donné d'être, et d'être

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 54, ad *Rationes*. Le fondement de la doctrine est déjà posé par saint Augustin : « Neque enim omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus. Sed hoc summum bonum praestari hominibus non potest, nisi per Christum et hunc crucifixum, cujus vulneribus natura nostra sanatur. Ideo *justus ex fide vivit*. » Saint AUGUSTIN, *Cont. Julian. pelag.*, II, 3, 19 ; *Patr. lat.*, t. 44, col. 747. — Le texte cité plus haut, p. 259, est emprunté au *Cont. Gent.*, III, 48. Je le reproduis en entier, parce qu'il permet de deviner le cœur de saint Thomas derrière sa doctrine : « In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia, a quibus angustiis liberabimur, si ponamus secundum probationes praemissas hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente. » Je donnerais volontiers tous les « Triomphes de saint Thomas », où de grands artistes ont représenté Averroès vaincu et couché à ses pieds, pour ces lignes d'une résonance si profonde, où s'exprime, avec la joie de la délivrance, la fraternelle pitié d'une âme vraiment chrétienne. Qu'il reste donc pour nous « l'incomparable saint Thomas d'Aquin, aussi grand d'esprit que de cœur ». Je n'ai pas la cruauté, pour ceux qui me reprochent d'écrire une apologie, de m'approprier la formule sans les avertir de son origine. Elle est d'Auguste COMTE, *Système de politique positive*, t. III, p. 488-489.

immortelles, reste capable et libre d'ajouter à ses dons. Il peut tout leur donner, pourvu seulement qu'elles soient capables de le recevoir. Puis donc que, de soi, l'intellect est susceptible de l'intelligibilité totale, Dieu peut la lui conférer, s'il le veut, et c'est en ce sens que, tout en maintenant la vérité de l'épistémologie d'Aristote, saint Thomas laisse ouvertes les perspectives surnaturelles qui vont en modifier profondément la signification.

Sa théologie naturelle légitime, en effet, toutes les ambitions de l'espérance chrétienne, mais elle est en même temps la plus modeste qui soit. Celle de Duns Scot est la seule qui, avec une pareille fermeté de pensée, ait osé nous accorder un peu plus en cette vie, sans nous autoriser davantage à faire de Dieu l'objet premier de l'intellect. C'est une doctrine également reçue par les deux philosophes, en quoi d'ailleurs ils suivent simplement Aristote, que l'être est le premier concept intelligible atteint par nos intellects. Nous ne pouvons rien percevoir ni concevoir autrement que comme un être, et c'est seulement ensuite que nous déterminons la nature de l'objet ainsi appréhendé. C'est pourquoi saint Thomas affirme que l'être est le premier intelligible et l'objet propre de notre intellect : *ens est proprium objectum intellectus, et sic est proprium intelligibile*[1]. Seulement, lorsqu'il s'exprime ainsi, saint Thomas pense toujours que notre concept d'être est et reste abstrait du sensible, de sorte que si nous essayons de l'appliquer à un pur intelligible, tel que Dieu, il ne peut lui convenir que par analogie et ne devient utilisable que corrigé par toutes les négations nécessaires.

Il n'en va pas de même dans la philosophie de Duns Scot. J'ai fait observer déjà que, selon lui, ce n'est pas en raison de son essence que l'intellect est obligé de passer par le sensible, mais seulement en vertu d'un état de fait dont la raison dernière, quelle qu'elle soit, est contingente. On ne saurait dès lors s'étonner de voir l'intellect scotiste déborder les données sensibles dont il part, beaucoup plus largement qu'un intellect thomiste ne peut le faire[2]. En droit, et de par sa nature même, il ne peut avoir pour objet propre qu'un pur intelligible, exactement comme les Anges dont la nature est si proche de la sienne. En fait, même dans son état de nature déchue, ce qu'il atteint immédiatement n'est ni l'essence du sensible singulier en tant que tel, ni l'essence de ce singulier rendue universelle par une opération logique, mais l'essence intel-

1. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 5, 2, Resp.
2. Duns Scot, *Op. Oxon.*, I, 3, 7, 39.

ligible elle-même, ni singulière, ni universelle, prise dans son indétermination pure. C'est ce qui explique la fameuse doctrine scotiste de l'univocité de l'être. Elle ne signifie pas que l'être divin soit de même ordre que l'être créé : Duns Scot sait bien qu'ils ne sont qu'analogues. Elle ne signifie pas non plus que l'être soit un concept universel logiquement attribuable à Dieu et aux créatures, car tout le monde l'admettrait, sous réserve d'établir ensuite en quel sens il leur est attribuable. Ce que cette doctrine veut dire, c'est que la quiddité, l'essence même de l'acte d'exister, prise à part des modalités qui déterminent les différents modes d'existence, est appréhendée par l'intellect comme identique, quel que soit d'ailleurs l'être dont il s'agit. Lorsque Duns Scot dit que l'être est la première chose qui tombe sous les prises de l'intellect, il n'entend donc plus, avec saint Thomas, la nature de l'être sensible en tant que tel, mais l'existence en soi, sans aucune détermination généralement quelconque et prise dans sa pure intelligibilité[1]. Dans ces conditions, dire que l'être est univoque à Dieu et à la créature, c'est affirmer simplement que le contenu du concept que nous leur appliquons est le même dans les deux cas, non parce que ce sont des êtres de même ordre ou même d'ordre comparable, mais parce que *être* n'est alors considéré que comme signifiant l'acte même d'exister, ou l'existence même de cet acte, indépendamment de toute autre détermination.

Une telle position permettait évidemment à Duns Scot de porter l'intellect humain plus près de Dieu que ne peut le faire le thomisme. Si ce qu'il dit est vrai, il y a au moins un de nos concepts qui dépasse le plan de l'analogie, et c'est précisément le plus haut de tous, celui de l'être. Le grand avantage qu'il y trouve, et il revient sur ce point avec complaisance, c'est que l'objet propre de l'intellect va coïncider avec son objet adéquat, et que cet objet adéquat lui-même va s'ordonner spontanément vers le Dieu proprement chrétien, qui est l'être vrai, total et infini. Il y aura désormais continuité essentielle, quoique seulement virtuelle, entre ce que la nature peut connaître et ce que la grâce peut faire connaître. Sans doute, la grâce reste nécessaire et elle ne l'est pas moins que dans le thomisme. Le fait même que l'être conçu par l'intellect est univoque, bien loin de nous livrer l'être divin, prouve qu'il échappe encore à nos prises. Tant que ce que nous pensons est l'acte d'exister dans sa communauté à tout ce qui existe, il est clair que ce n'est pas Dieu que nous pensons ; si c'était lui, nous le conce-

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, I, 62, fin.

vrions comme l'être infini, l'être pur, c'est-à-dire avec des modalités qui briseraient l'univocité pour nous ramener à l'analogie. Par définition, l'être pensé comme commun à Dieu et à la créature n'est ni celui de Dieu, ni celui de la créature. C'est d'ailleurs pourquoi, notons-le en passant, les preuves scotistes de l'existence de Dieu sont des preuves véritables, le fait même qu'elles partent de l'être supposant que ce concept n'est pas celui de Dieu, sans quoi il n'y aurait plus rien à trouver. L'univocité n'est donc pas plus un commencement de vision béatifique que ne l'est l'analogie, car ce n'est pas sur ce plan que se place la coupure entre Dieu et l'homme, c'est sur celui de la création. Que l'être pensé soit analogue ou univoque, l'Être échappe tout aussi nécessairement aux prises des êtres, car ils demeurent séparés de lui par leur contingence radicale. Si Dieu lui-même ne l'avait dit, comment l'homme saurait-il que la possession de l'Être infini peut lui devenir accessible ? Mais, dès qu'il le sait, comme tout s'éclaire ! Le Dieu qui s'offre à nous, c'est l'Être ; l'objet naturel de notre intellect, c'est déjà l'être ; son objet adéquat, c'est précisément ce même objet naturel, mais saisi cette fois dans son indétermination complète, c'est-à-dire encore l'être. Pour atteindre Dieu, que faut-il ? Qu'après avoir posé l'être infini dans son existence, ce que la raison naturelle suffit à faire, Dieu lui confère la vue béatifiante de son infinité, c'est-à-dire de l'être divin en tant que divin, ce dont nous avons vu que d'elle-même toute créature est incapable. Ainsi, l'univocité scotiste est la négation radicale du panthéisme, car, pour que l'être puisse se dire en commun de Dieu et des créatures, il faut précisément qu'il ne s'étende pas à ce qui fait que l'être de Dieu est Dieu ; mais en même temps elle unifie l'ordre entier de la connaissance humaine, en affirmant, à travers la diversité des états par où elle passe, l'unité essentielle de son objet.

Essayons maintenant de dégager l'aspect nouveau que revêt une épistémologie du fait de se trouver intégrée à une conception chrétienne de l'univers. Ici encore, il est peu de formules thomistes ou scotistes dont on ne puisse retrouver l'équivalent dans les écrits de Platon, d'Aristote, ou même d'Avicenne. La question reste toujours de savoir si, lorsqu'ils en répètent les formules, les philosophes chrétiens disent réellement les mêmes choses. Or, dans le cas qui nous occupe, rien n'est plus douteux, et il suffit de suivre les penseurs du moyen âge jusqu'en leurs conclusions dernières pour s'en rendre compte. Quand on sait que la vue de la Vérité est possible, et surtout quand on l'espère, on considère d'un tout autre œil la nature de chaque vérité. Non seulement sa valeur,

mais bien sa nature même, parce qu'elle n'a plus désormais ni la même cause, ni le même objet, ni la même fin.

Nous l'avons vu, les choses ont une vérité qui leur est propre, puisqu'elles sont et que tout ce qui est est intelligible. Leur vérité, c'est, en effet, leur être, c'est-à-dire leur fidélité à leur essence. Mais cette fidélité, qui mesure à la fois le degré de leur être et celui de leur vérité, se mesure elle-même par rapport au type idéal de l'essence considérée, c'est-à-dire par rapport à l'idée divine elle-même. Pour un penseur chrétien, la vérité intrinsèque des êtres est donc suspendue tout entière à l'acte par lequel Dieu les pense et à celui par lequel il les crée. De même aussi, la vérité de notre intellect est une vérité réelle, et qui est vraiment nôtre, puisque c'est nous qui la faisons. Pourtant, chaque fois qu'un jugement vrai se formule, il s'insère entre deux ordres distincts de relations divines dont chacun la conditionne à la fois dans son contenu et dans son existence. Son contenu, c'est son objet, car un jugement est vrai lorsque ce qu'il dit des choses correspond à ce que les choses sont. Toute vérité conçue est donc l'appréhension par l'intellect d'une essence qui est en elle-même ce qu'elle est en Dieu, si bien que la pensée divine règle alors la nôtre par l'entremise de l'objet. Son existence, c'est notre intellect qui la cause, mais il ne la causerait pas s'il n'était lui-même causé par Dieu. Chaque lumière intelligible créée est une participation à la lumière divine ; tout ce que l'intellect ajoute du sien aux données brutes de l'expérience externe ou interne, il doit nécessairement le recevoir de Dieu. Les philosophes du moyen âge peuvent différer sur les modalités de l'illumination divine, tous s'accordent pour enseigner que Dieu est le créateur et le régulateur des intellects, en ce qu'il leur confère, non seulement l'existence, mais encore le pouvoir de former les premiers principes sur lesquels reposent toutes les sciences théoriques et pratiques. En ce sens, il est vrai de dire avec Albert le Grand que Dieu est le premier moteur dans l'ordre de la connaissance comme il l'est dans l'ordre de l'être[1], ou plutôt disons qu'il est premier dans l'ordre de la connaissance parce qu'il est premier dans l'ordre de l'être, et c'est pourquoi l'intellect du chrétien n'a pas le même objet que celui de Platon ou d'Aristote.

Que l'être lui soit donné comme univoque ou analogique, il l'appréhende comme une participation à l'être divin, et l'on peut en dire autant de l'acte même par lequel il l'appréhende. Sans doute, il reste vrai que pour nous, et selon l'ordre d'acquisition de nos

1. ALBERT LE GRAND, *De intellectu et intelligibili*, Tr. I, cap. II.

connaissances, c'est l'être sensible qui est l'objet premier, mais, en soi, c'est Dieu qui est le premier intelligible, et il l'est aussi pour nous selon l'ordre de la connaissance une fois acquise ; car nous savons alors qu'il est la cause première de la connaissance même, et nous savons aussi que s'il y a pour nous quelque chose à connaître, c'est en vertu de la conformité des êtres à l'intellect divin. *Omnis apprehensio intellectus a Deo est*[1], voilà ce que l'on ne retrouvera jamais chez Aristote, avec la notion de création que cette formule implique ; *veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino*[2], voilà ce que l'on ne saurait retrouver en ce même sens chez Platon, à moins de lui prêter gratuitement la conception augustinienne des Idées, avec la doctrine du Verbe qu'elle suppose, c'est-à-dire le Christianisme même. La métaphysique de l'Exode pénètre donc au cœur même de l'épistémologie, en ce qu'elle suspend l'intellect et son objet au Dieu dont l'un et l'autre tiennent leur existence. Ce qu'elle apporte ici de nouveau, c'est la notion, inconnue aux anciens, d'une vérité créée, spontanément ordonnée vers l'Être qui en est à la fois la fin et l'origine, car c'est par lui seul qu'elle existe, comme lui seul peut la parfaire et la combler.

1. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 16, 5, ad 3m. Cf. I, 88, 3, ad 2m.
2. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 16, 5, ad 2m. « Res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum. » *Op. cit.*, I, 16, 6, ad 2m ; cf. *Ibid.*, ad Resp.

CHAPITRE XIV

L'AMOUR ET SON OBJET

Pour concevoir un intellect qui se sait un objet naturel, mais ne s'en connaît pas d'autre, les philosophes du moyen âge n'avaient qu'à se tourner vers les Grecs. Pour concevoir un amour qui se sait un objet naturel, mais qui ne s'en connaît pas d'autre, les hommes du moyen âge n'avaient qu'à se tourner vers eux-mêmes, et ils étaient en cela semblables aux hommes de tous les temps. D'ailleurs, s'il leur avait fallu un livre, ils avaient le *De arte amatoria* d'Ovide, un manuel fort explicite et détaillé, qu'ils ne se sont pas fait faute de lire, de recopier et d'imiter. L'amour platonicien et l'amour néo-platonicien dont allait s'enchanter la Renaissance n'était pas encore découvert, ou ne leur était connu qu'à travers des interprétations chrétiennes qui en altéraient profondément le caractère. Aristote lui-même, avec le peu qu'il pouvait apporter sur ce point, n'allait entrer en scène qu'au XIIIe siècle ; or, dès le XIIe siècle, saint Bernard et ses disciples avaient déjà construit une doctrine complète de l'amour chrétien. Ils sont partis de la réalité même : l'expérience commune de l'égoïsme et de la sensualité, bref du désir humain dans sa plus pauvre nudité.

Ce qui caractérise d'abord ce désir, tel que le leur offrait l'observation intérieure, c'est qu'il est immédiatement tourné vers le moi, ou vers tout ce qui peut être rapporté au moi. C'est ainsi que l'ont décrit saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, les deux maîtres de cet ordre Cistercien, dont la grandeur, pour injustement méconnue qu'elle soit, n'en est pas moins comparable aux plus pures. Ayant créé de toutes pièces la science de l'amour chrétien, il est rentré dans le silence, pour en vivre au lieu d'en parler. On connaît de moins parfaites sagesses ; mais celle-là même a ses dangers, car on a pris sa discrétion pour de l'oubli et pour l'aveu d'une erreur sa négligence à se justifier. Je voudrais donc simplement rendre justice à saint Bernard, en rappelent le sens exact des expressions dont il use. Lorsqu'il dit, et lorsque Guillaume de Saint-Thierry répète, que l'amour humain commence nécessaire-

ment par être un égoïsme et un amour charnel, ils entendent simplement décrire un état de fait. Quel est l'état humain de droit, c'est une autre question, à laquelle d'ailleurs nous devrons nécessairement en venir. Pour le moment, contentons-nous de prendre la réalité concrète telle qu'elle nous est donnée. Né d'un désir charnel, l'homme a besoin de vivre, de lutter et d'acquérir pour se maintenir dans l'existence ; or, il ne peut le faire sans se poser lui-même comme l'objet de son désir[1], et comme il ne peut se vouloir lui-même sans vouloir tout ce qui lui est nécessaire, il se veut d'abord, et ne veut ensuite tout le reste que pour l'amour de soi.

Ajoutons pourtant que, dès qu'on l'analyse d'un peu plus près, ce désir présente un caractère singulier et qui de soi n'a rien de nécessaire. A première vue, on ne voit pas pourquoi des êtres tels que les hommes, placés dans un univers dont leur intelligence met les ressources à leur disposition, n'arriveraient pas à satisfaire leurs désirs. Il n'en faut d'ailleurs pas tant pour les satisfaire. Épicure avait raison de dire qu'avec un peu de pain et d'eau le sage est l'égal de Jupiter lui-même. Disons plutôt qu'il devrait l'être, et, puisque la recette du bonheur est si simple, on peut se demander pourquoi si peu d'hommes essaient de s'en servir. C'est peut-être qu'avec un peu de pain et d'eau l'homme devrait être heureux, mais ne l'est pas. Et s'il ne l'est pas, ce n'est pas nécessairement qu'il ne soit pas sage, c'est simplement qu'il est homme et que la sagesse qu'on lui offre, ce qu'il y a de plus profond en lui la nie à chaque instant. Tout se passe comme si chacun de nous ne pouvait poursuivre d'autre fin que son bonheur, mais aussi comme s'il était incapable de l'atteindre, parce que tout lui plaît, mais rien ne le contente. Qui possède un domaine, voudra l'arrondir ; s'il est riche, il se veut un peu plus riche ; si la femme qu'il aime est belle, il en aime une plus belle, ou même une moins belle, pourvu seulement qu'elle le soit autrement. L'expérience est trop commune pour qu'il vaille la peine de la décrire, mais il importe du moins de s'en souvenir, parce que le fait sur lequel repose toute la conception chrétienne de l'amour, c'est que tout plaisir humain est désirable, mais qu'aucun ne suffit.

Le sentiment qu'engendre en l'homme cette poursuite d'une

1. Saint AUGUSTIN, *Epist.* 140, II, 3 : *Patr. lat.*, t. 33, col. 539. Ce texte est important pour déterminer le sens exact du *primus gradus amoris* chez saint BERNARD, *De diligendo Deo*, cap. VIII ; édit. Watkin W. Williams, Cambridge, University Press, 1926, p. 41-42. — Cf. FULGENCE, *De fide ad Petrum, sive de regula verae fidei*, II, 16 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 758.

satisfaction sans cesse fuyante, c'est d'abord un trouble profond : l'inquiétude sourde, mais poignante, de celui qui cherche le bonheur et à qui la paix même est refusée. *Pax*, mot magique pour une âme médiévale ; rayonnant d'une lumière égale et tranquille, il annonce le plus précieux et le moins accessible des biens. Faute de l'avoir, l'homme erre d'objet en objet, et non sans cause, car si celui qu'il tient est bon, celui qu'il n'a pas l'est aussi. Emporté par le mouvement qui l'entraîne, il lui faut perdre un bien pour en acquérir un autre ; épuiser un plaisir pour en éprouver un autre ; sentir à la fois le dégoût de celui qui finit et pressentir, à travers le désir, le dégoût de celui même qui va suivre. Ce qu'il lui faudrait, ce serait épuiser d'un coup la somme de toutes les voluptés possibles, et en mourir, puisqu'il ne pourrait faire qu'une telle jouissance fût éternelle. De là ce vertige insensé, qui ne permet plus au bien qui passe d'attendre celui qui le remplace, pour passer à son tour. La chasse au plaisir n'est que la décevante image de la paix qui manque, comme le mouvement n'est que l'image changeante de l'immobile éternité.

C'est en ce point précis que va se placer la « conversion » recommandée par la pensée médiévale. Avec un peu de pain et d'eau, des amis et la paix telle que ce monde la donne, il n'y a pas encore de paix, parce que le désir du reste demeure, et qu'il n'y a rien pour l'apaiser : *dicentes : pax, et non est pax*. En ce sens, toute l'ascèse de la morale épicurienne et stoïcienne est une ascèse purement négative ; elle demande l'abandon de tout sans offrir de compensation. L'ascèse de la morale chrétienne, au contraire, est une ascèse positive ; au lieu de mutiler le désir en niant son objet, elle comble le désir en lui en révélant le sens. Car, si rien n'est capable de le satisfaire de ce qui lui est donné, c'est peut-être qu'il est plus vaste que le monde. Ou bien donc il faudra se satisfaire de biens qui le laissent inassouvi, et ce qu'on lui propose alors est une résignation proche parente du désespoir, ou bien il faudra renoncer au désir même, car c'est folie de s'exténuer à apaiser une faim qui renaît des aliments mêmes qu'on lui offre. Mais, pour compenser ce renoncement, qu'allons-nous donner à l'homme ? Tout. Et c'est pourquoi les étapes du renoncement médiéval sont autant de conquêtes, les démarches victorieuses d'un désir qui lâche l'ombre pour la proie. « Il t'est dur d'avoir perdu ceci ou cela ? Ne cherche donc pas à perdre ; car c'est chercher à perdre que de vouloir acquérir ce qui ne se peut conserver ». Telle est la voie et elle est rude ; mais elle l'est moins pour qui pense au but : « La route vers Dieu est facile, parce qu'on y avance en se déchargeant. Elle serait

dure si l'on y allait en se chargeant. Décharge-toi donc en congédiant tout, puis en te renonçant toi-même »[1]. Pour nous décider à ce renoncement, que faut-il ?

Il faut d'abord comprendre que l'insatiabilité même du désir humain a un sens positif, et voici quelle en est l'explication : un bien infini nous attire. Le dégoût de l'homme pour chaque bien particulier n'est que l'envers de la soif du bien total qui l'agite, sa lassitude n'est que le pressentiment de l'écart infini qui sépare ce qu'il aime de ce qu'il se sent capable d'aimer. En ce sens, le problème de l'amour, tel qu'il se pose dans une philosophie chrétienne, est exactement parallèle au problème de la connaissance. Par l'intellect, l'âme est capable de la vérité ; par l'amour, elle est capable du Bien ; son tourment vient de ce qu'elle le cherche sans savoir que c'est cela qu'elle cherche et par conséquent sans savoir où le chercher. Envisagé sous cet aspect, le problème de l'amour ne peut être qu'insoluble ou déjà résolu. Si l'on cherche à le résoudre en restant sur le plan de la nature, il est insoluble, car on ne satisfera pas le désir confus de l'infini avec des créatures. Si l'on suppose que la satiété du monde est un amour de Dieu qui s'ignore, il est déjà résolu, car on comprend alors cet amour, et son échec, et que son échec même atteste la possibilité de sa victoire ; mais il reste encore à en déterminer les conditions.

Pour les connaître, il suffit de se rappeler ce qu'est l'univers chrétien : un ensemble de créatures qui doivent leur existence à un acte d'amour. Dieu a voulu toutes choses, et tout particulièrement l'être intelligent qu'est l'homme, pour qu'elles puissent participer à sa gloire et à sa béatitude. Poser un tel principe équivaut à affirmer que toute activité créée se réfère essentiellement et nécessairement à Dieu comme à sa fin. Ce qui est fait pour Dieu, du seul fait qu'il agit, tend spontanément vers Dieu en vertu d'une loi inscrite dans la substance de son être même. Il se peut que ce qui poursuit ainsi la fin suprême la poursuive sans le savoir ; c'est même naturellement le cas de tous les êtres qui ne sont pas doués de connaissance intellectuelle et ne peuvent soit connaître leurs actes, soit réfléchir sur leurs actes pour en déterminer la fin. Il n'en est pas moins vrai que même les choses tendent vers Dieu, car elles n'agissent jamais qu'en vue d'un certain bien, qui est un analogue du Bien

1. GUIGUES LE CHARTREUX, *Meditationes*, II et V ; *Patr. lat.*, t. 153, col. 604 B et 610 B. Ces *Meditationes* d'un très grand écrivain ascétique, aujourd'hui trop oublié, sont celles dont la lecture a enflammé saint Bernard et motivé l'envoi de la lettre qu'il a insérée plus tard dans le *De diligendo Deo*, cap. XII et suiv. Cf. saint BERNARD, *Epist.* 11, *Patr. lat.*, t. 182, col. 110-115.

suprême, de sorte que toutes leurs actions tendent à les rendre un peu moins dissemblables à lui. Cette poursuite de Dieu, qui n'est que vécue dans les autres êtres, devient connue et consciente de de soi dans le cas de l'homme. Il n'a pas assez de lumière pour savoir que le Bien lui est accessible, car un bien n'a pas plus droit au Bien qu'un être à l'Être, mais il en a assez pour savoir que c'est cela qu'il cherche et pourquoi il le cherche. Car, si ce qui vient d'être dit est vrai, l'amour humain, quels que soient ses ignorances, ses aveuglements et même ses égarements, n'est toujours qu'une participation finie de l'amour que Dieu a pour lui-même. La misère de l'homme, c'est qu'il peut se tromper d'objet, et en souffrir, sans même savoir qu'il se trompe ; pourtant, même dans les plaisirs les plus bas, même dans l'épuisement de la volupté, c'est encore Dieu qu'il cherche ; disons plus, par le positif de son acte et ce qu'il peut garder encore d'analogue à l'amour véritable, c'est Dieu lui-même qui se cherche en lui, pour lui.

Ainsi, comme l'on pouvait d'ailleurs s'y attendre, la fin de l'amour humain en est aussi la cause. Dans cette poursuite de notre propre bonheur, Dieu part et reste devant nous ; il est à la fois ce que nous désirons et ce qui fait que nous le désirons : *praevenit, sustinet, implet; ipse facit ut desideres, ipse est quod desideras*[1]. En ce sens, tout à fait radical, il est vrai de dire que la cause de notre amour de Dieu, c'est Dieu, car il crée notre amour en nous créant[2]. Mais si cela est vrai, il faut aller encore plus loin, car, puisque l'amour est une recherche qui veut devenir une possession, dire que, sans Dieu, nous ne serions pas capables d'aimer Dieu, c'est dire que sans lui nous ne serions même pas capables de le chercher. Dieu veut donc que l'homme le possède déjà par l'amour pour l'inciter à le chercher, et il veut que l'homme le cherche par l'amour afin de le posséder ; on peut le chercher et le trouver; ce que l'on ne peut pas faire, c'est le devancer : nul ne peut le chercher, à moins de l'avoir déjà trouvé. *Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit*[3]; cette parole, dont l'écho se fait entendre dans telle page célèbre de Pascal, donne son sens propre a la notion chrétienne de l'amour.

1. Saint BERNARD, *De diligende Deo*, cap. VII ; édit. citée, p. 39-40.
2. « Dixi supra causa diligendi Deum Deus est ; verum dixi, nam et efficiens et finalis : ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat. » *Op. cit.*, p. 40.
3. Saint BERNARD, *op. cit.*, p. 41. Cf. PASCAL, *Pensées*, L. Brunschvicg, édit. minor., p. 576 : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé » ; et p. 578 : « Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais. »

Il suffit, en effet, de la transposer en termes métaphysiques, pour voir de quelles implications doctrinales elle est chargée. A l'origine de tout se trouve la parole de saint Jean (I, 4, 16) : *Deus caritas est.* Affirmer que Dieu est charité, ce n'est pas contredire que Dieu soit être ; bien au contraire, c'est l'affirmer une seconde fois, car la charité de Dieu n'est que la générosité de l'Être, dont la plénitude surabondante s'aime en soi-même et dans ses participations possibles. C'est pourquoi la création est à la fois un acte d'amour et un acte créateur d'amour ; Dieu en est la cause, dit Denys, *et sicut emissor et sicut progenitor*, parole que saint Thomas d'Aquin commente, en disant que Dieu est cause de l'amour, en ce qu'il engendre l'amour en soi et le cause dans les autres êtres comme une image et ressemblance de soi-même. Étant l'Être, il est le souverain bien et le souverain désirable ; il se veut donc et s'aime soi-même ; mais puisque le bien qu'il aime n'est autre que son être, et puisque l'amour par lequel il aime ce bien n'est que sa volonté, qui est elle-même substantiellement identique à son être, Dieu est son amour. Or, cet amour que Dieu engendre en soi, et qu'il est, il le cause dans les autres en leur imprimant un désir de sa propre perfection analogue à l'acte éternel par lequel il s'aime lui-même. On peut et doit donc dire qu'il meut ses créatures à l'aimer, mais ici, comme toujours dans une philosophie chrétienne, la cause motrice première diffère de celle d'Aristote, en ce qu'elle est une cause créatrice. Se faire aimer d'un autre, c'est le mettre en mouvement vers soi, et causer du mouvement, si c'est Dieu qui le cause, c'est le créer. C'est donc une seule et même chose de dire que Dieu est digne d'être aimé, qu'il meut les êtres, qu'il cause leur mouvement vers lui, ou qu'il crée en eux l'amour même par lequel ils l'aiment : *ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis ; et ideo ad eum pertinere videtur quod sit amabilis, in aliis amorem creans*[1]. Or, s'exprimer ainsi, qu'est-ce dire, sinon cela même qu'avait déjà dit saint Bernard et qu'allait répéter Pascal : on peut chercher Dieu et le trouver, mais on ne peut pas le devancer ? Pour confirmer sur ce point l'unité de la tradition chrétienne, il ne nous reste plus qu'à dire, en termes métaphysiques, que chercher Dieu c'est l'avoir déjà trouvé.

Il va de soi que nos métaphysiciens le disent, et comment pourraient-ils éviter cette conséquence, puisqu'ils posent notre

1. Saint Thomas d'Aquin, *In lib. de Divinis nominibus*, lect. XI ; dans *Opuscula*, édit. Mandonnet, t. II, p. 400.

amour de Dieu comme une participation de Dieu lui-même ? Éternellement préexistant dans le souverain bien, découlant de ce bien vers les choses par un acte de libre générosité, l'amour retourne au bien qui est son origine. Nous n'avons donc pas affaire ici avec un courant qui s'éloigne toujours plus de sa source, jusqu'à ce qu'enfin il se perde. Né de l'amour, l'univers créé est tout entier traversé, mu, vivifié du dedans, par l'amour qui circule en lui comme le sang dans le corps qu'il anime. Il y a donc une circulation de l'amour, qui part de Dieu et y ramène : *quaedam enim circulatio apparet in amore, secundum quod est de bono ad bonum*[1]. S'il en est ainsi, on ne peut éviter de conclure qu'aimer Dieu ne soit déjà le posséder, et puisque celui qui le cherche l'aime, celui qui le cherche le possède. La quête de Dieu, c'est l'amour de Dieu en nous ; mais l'amour de Dieu en nous, c'est notre participation finie à l'amour infini par lequel Dieu s'aime lui-même. Entraînés par le courant de l'amour divin qui nous traverse et retourne par nous vers sa source, nous pouvons dire avec saint Augustin, qu'aimer Dieu, c'est l'avoir en soi.

Cette nouvelle métaphysique de l'amour, entièrement fondée sur la philosophie de l'être, posait des problèmes également nouveaux touchant la nature, la psychologie même de l'amour humain. La discussion des difficultés ainsi soulevées est d'une importance telle pour l'histoire de la pensée et des littératures médiévales qu'il est nécessaire d'en définir le sens et de dégager l'élément de nouveauté impliqué dans leur solution.

Aussi longtemps que l'on se tient sur le plan de l'homme et de ses relations avec des biens finis, il n'y a pas de problème métaphysique de l'amour à résoudre. Assurément, on se heurte à un problème moral de grande importance : le fait même du désir humain et de son insatiabilité radicale. De ce point de vue, les morales grecques peuvent être considérées comme autant d'efforts pour pallier un mal inévitable et en rendre les conséquences aussi peu nocives que possible, sans nourrir d'ailleurs aucun espoir de le supprimer ; quelle que soit la voie par laquelle elles nous conduisent, elles s'achèvent toutes sur un acte de résignation. La difficulté à laquelle elles se heurtent est de savoir ce qu'il faut aimer. Quant au problème de ce qu'est l'acte même d'aimer, et le rapport de cet acte à son objet, il ne recèle pour eux aucun mystère. Tout ce qui est, est bon ; tout ce qui est bon, est désirable ; si l'on réussit à déterminer, parmi les choses désirables, celles qu'il est

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, p. 402-403.

plus utile pour nous de désirer, on aura dit sur la question à peu près tout ce qu'il est possible d'en dire. Il n'en va pas de même pour un penseur chrétien, car savoir ce qu'il faut aimer ne lui est guère difficile, mais il se demande constamment, et non sans angoisse, si l'aimer est chose possible, et ce que c'est que de l'aimer. Dans un tel système, c'est donc la nature même de l'amour qui devient la question difficile, et l'on ne peut dès lors s'étonner que ce problème ait offert à la pensée médiévale l'une des meilleures chances qu'elle ait jamais eues de prouver son originalité.

A partir du moment où l'on pose Dieu comme l'Être absolu, on pose un Bien absolu, et comme le bien est l'objet de l'amour, on se trouve conduit du même coup à poser un amour absolu. C'est même le grand commandement[1]. Or, le poser, c'est sortir du cadre de la philosophie grecque, au risque de s'engager d'ailleurs dans des difficultés que ni Platon, ni Aristote n'avaient connues. Un être fini désire des biens finis, un être relatif désire des biens relatifs, rien de plus simple que d'expliquer son attitude. Manquant de ce qui lui est nécessaire pour se maintenir dans l'être, ou pour s'achever, il le désire, et c'est pour lui-même qu'il le désire. En ce sens, tout amour humain est spontanément, normalement, un amour plus ou moins intéressé. Non que la pensée grecque ait ignoré ce qu'exige de désintéressement l'amitié véritable; il suffit de se souvenir d'Aristote pour se garder d'une telle méprise ; mais Aristote lui-même n'a pas songé à éliminer tout amour de concupiscence au profit de l'amour d'amitié. L'homme grec n'a jamais à l'égard de ses dieux qu'une dette finie. Il en va tout autrement à partir du moment où l'on admet l'existence d'un bien absolu tel que le définit le Christianisme. Le désir humain se trouve alors en

1. « Et nunc Israel, quid Dominus Deus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua. » *Deut.*, X, 12-13. Cf. *Josue*, XXII, 5. — « Diliges amicum tuum sicut teipsum. Ego Dominus. » *Levit.*, XIX, 18. Le fait que ce soit l'Évangile qui rattache le grand commandement au monothéisme juif ne fait que mettre en évidence la nécessité de ce lien : MARC., XII, 28-31. Le rattachement n'est pas effectué dans MATT., XXII, 37-39, ni dans LUC, X, 27. — « Haec enim regula dilectionis divinitus constituta est : *Diliges*, inquit, *proximum tuum sicut teipsum; Deum vero ex toto corde, et ex tota anima et ex tota mente* (*Levit.*, 19, 18 ; *Deut.*, 6, 5 ; *Matt.*, 22, 37-39) : ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa quae confers. Cum autem ait, *toto corde, tota anima, tota mente*, nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare ut alia se velit frui : sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur, quo totus dilectionis impetus currit. » Saint AUGUSTIN, *De doctr. christiana*, I, 22, 21 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 27 (cf. PSEUDO-AUGUSTIN, *De contritione cordis*, 1-2 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 944). — « Totum exigit te qui fecit te. » *Sermo 34*, 4, 7 ; *Patr. lat.*, t. 38, col. 212 (cf. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 173-174).

présence d'un objet tel qu'il devient impossible de le désirer en vue de quoi que ce soit d'autre que lui. L'homme chrétien va donc se trouver pris une fois de plus entre les termes de la même alternative, que posent toujours les relations des êtres à l'Être ; la seule différence, c'est qu'au lieu de la rencontrer sur le terrain de l'existence, de la causalité ou de la connaissance, il se trouve ici aux prises avec elle sur le terrain de l'amour. Or elle y est particulièrement redoutable. Puisque l'homme a une volonté, il désire le bien, c'est-à-dire, naturellement, ce qui est le bien pour lui : son bien. D'autre part, nul philosophe chrétien ne peut oublier que tout amour humain est un amour de Dieu qui s'ignore ; bien plus, comme il vient d'être montré, tout amour humain est en nous une participation analogique de l'amour de Dieu pour soi-même. Or, en vertu de sa propre perfection, Dieu ne s'aime en vue de rien d'autre que soi ; aussi longtemps donc que nous aimons, non seulement les autres choses, mais Dieu lui-même, en vue de nous, notre amour reste infidèle à sa véritable essence. Pour aimer comme l'on doit, il faut d'abord aimer toutes choses pour Dieu, comme il les aime ; et il faut ensuite aimer Dieu pour lui-même, comme il s'aime. La difficulté consiste précisément en ce qu'il n'est pas immédiatement évident qu'une telle exigence ne soit pas de soi contradictoire. L'amour qu'éprouve un être fini pour son bien est et semble ne pouvoir être qu'intéressé ; que va-t-il faire si l'on exige de lui un amour désintéressé ? Que Dieu s'aime pour sa seule perfection, rien de plus simple ; puisque sa perfection ne lui laisse plus rien à acquérir, il peut en jouir sans pouvoir la compléter ; mais que l'homme qui manque de tant de choses, et qui manque de Dieu plus que de tout le reste, puisse ou même doive aimer son bien suprême autrement que comme un bien acquérir, n'est-ce pas là l'impossibilité même ? Voilà, dans toute son acuité, le problème chrétien de l'amour : une participation essentiellement intéressée d'un amour essentiellement désintéressé, qui doit devenir désintéressée pour réaliser sa propre essence et ne peut essayer de la parfaire sans la détruire. Comment sortir de cette difficulté ? En revenant une fois de plus aux principes.

Le terme de la recherche, c'est un acte d'amour où l'homme aimera Dieu comme Dieu s'aime. Dès lors, on peut dire une fois de plus que le problème demeurera à tout jamais insoluble, ou qu'il est déjà résolu. Si l'amour de Dieu n'était pas en nous, nous ne réussirions jamais à l'y mettre. Mais nous savons qu'il y est, puisque nous sommes essentiellement des amours de Dieu créés et que chacun de nos actes, chacune de nos opérations, sont sponta-

nément orientés vers l'être qui est leur fin comme il est leur origine. La question n'est donc plus de savoir comment acquérir l'amour de Dieu, mais bien plutôt d'amener cet amour de Dieu à prendre conscience de soi-même, de son objet, et de la manière dont il doit se comporter à l'égard de cet objet. En ce sens, on peut dire que la seule difficulté à résoudre est celle de l'éducation, ou, si l'on veut, de la rééducation de l'amour. Tout l'effort de la mystique cistercienne s'est donc porté sur ce point précis, et c'était en vérité le point central du débat : y a-t-il une route qui puisse conduire l'homme à continuer de s'aimer soi-même tout en n'aimant plus Dieu que pour Dieu ?

Le premier point à éclaircir, pour résoudre ce problème, se rapporte à la notion même de l'amour. Est-il absolument sûr que tout amour désintéressé soit impossible ? Ne serait-il même pas beaucoup plus vrai de dire, au contraire, que, pour être un amour véritable, tout amour doit être désintéressé ? Ce qui nous voile le sens authentique du mot amour, c'est que nous le confondons toujours plus ou moins avec le désir pur et simple. Or, il est évident que presque tous nos désirs sont intéressés ; mais on s'exprime mal en disant que l'on aime une chose lorsqu'on la désire pour soi-même ; ce que l'on aime, en pareil cas, c'est soi-même, et l'on ne veut le reste que pour soi. Aimer est donc tout autre chose ; c'est vouloir un objet pour lui-même, jouir de sa beauté et de sa bonté pour elles-mêmes, sans les rapporter à rien qui ne soit lui.

Pris en soi, un tel sentiment est également éloigné des excès opposés de l'utilitarisme et du quiétisme. L'amour n'aime pas en vue d'une récompense, puisqu'il cesserait alors par le fait même d'être l'amour ; mais il ne faut pas non plus lui demander d'aimer en renonçant à la joie que lui donne la possession de son objet, car cette joie lui est coessentielle ; l'amour accepterait de ne plus être l'amour s'il renonçait à la joie qui l'accompagne. Tout amour vrai est donc à la fois désintéressé et récompensé ; disons plus, il ne peut être récompensé que s'il est désintéressé, puisque le désintéressement est son essence même. Qui ne cherche dans l'amour d'autre prix que l'amour reçoit la joie qu'il donne ; qui cherche dans l'amour autre chose que l'amour perd à la fois l'amour et la joie qu'il donne[1]. L'amour ne peut donc exister que s'il ne demande point de salaire, mais il lui suffit d'être, pour être payé. La notion d'un amour à la fois désintéressé et récompensé n'implique donc aucune contradiction, bien au contraire ; pourtant, la difficulté

1. Saint BERNARD, *De diligendo Deo*, cap. VII ; édit. citée, p. 32-34.

qui nous arrêtait n'est pas encore levée. L'homme pourrait peut-être aimer Dieu d'un amour désintéressé s'il pouvait aimer Dieu en s'oubliant soi-même ; mais la question reste de savoir s'il peut s'oublier soi-même, c'est-à-dire si, dans la nécessité où il est de subvenir d'abord à ses propres besoins, il lui est possible de se détacher complètement de soi pour s'attacher complètement à Dieu ?

Assurément, une telle conversion, au sens fort et primitif du terme, ne saurait s'effectuer sur le plan de la nature seule et ne relève par conséquent pas de l'ordre philosophique ; mais il faut, du moins, que la nature soit capable de la subir et que la philosophie nous montre en quel sens elle est susceptible de s'y prêter. Or, sur ce point, quelles que soient les différences qui séparent l'école cistercienne de l'école thomiste, on doit constater sous la divergence des méthodes et des techniques une profonde unité d'inspiration. Saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, nous l'avons vu, enseignent que l'homme s'aime d'abord nécessairement soi-même et ne s'élève que progressivement à l'amour de Dieu ; mais nous avons en même temps fait observer qu'il ne s'agit là que d'un état de fait, conséquence de la déviation imposée à nos inclinations naturelles par le péché originel. En soi, tel que son créateur l'a voulu, l'homme aimait spontanément Dieu plus qu'il ne s'aimait soi-même, et c'est d'ailleurs pourquoi une rééducation, un redressement de l'amour humain pour le ramener à son objet naturel sont choses possibles. On ne saurait donc s'étonner d'entendre dire par les maîtres cisterciens que, malgré le fléchissement vers le bas de notre amour vicié, son objet propre demeure la perfection du bien divin. Inversement, saint Thomas d'Aquin n'ignore pas que l'amour humain s'égare trop souvent vers des objets indignes de sa nature ; il sait qu'en fait l'homme déchu se préfère spontanément à Dieu, puisque c'est sa déchéance même, mais cela ne l'empêche pas de se souvenir que tout amour créé est une participation de l'amour incréé, ce qui suppose l'identité de leur objet.

Les deux positions classiques du problème sont donc substantiellement la même, ou, pour mieux dire, elles n'en font qu'une. Avant la chute, l'homme sait naturellement qu'il doit aimer Dieu et comment il doit l'aimer ; après la chute, il l'a oublié et doit le réapprendre : « Amor ergo, ut dictum est, ab auctore naturae naturaliter est animae humanae inditus, sed postquam legem Dei amisit, ab homine est docendus »[1]. Voilà pourquoi Guillaume de

1. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, I, 2 ; *Patr. lat.*, t. 184, col. 382.

Saint-Thierry veut chasser Ovide, ce mauvais maître, et ramener l'amour humain vers Dieu comme vers son objet naturel. Pour reprendre l'expression d'un vieil auteur, il veut écrire un *Anti-Naso*. Mais la doctrine de saint Thomas d'Aquin n'est pas autre. Pour lui, comme pour les cisterciens, il est naturel que l'homme aime Dieu plus que soi-même. Cet amour par lequel l'homme préfère Dieu à tout le reste n'est pas encore la charité, il est la dilection naturelle que la charité viendra parfaire et accomplir. Supposer le contraire, admettre que l'homme s'aime naturellement plus que Dieu, ce serait admettre qu'une inclination puisse être à la fois naturelle et perverse, selon la nature et contre la nature ; bien plus, ce serait admettre que, pour faire ensuite triompher dans l'âme l'amour de Dieu sur l'amour de soi, la grâce doive détruire la nature au lieu de la porter à son point de perfection[1]. Si la grâce nous est aujourd'hui nécessaire pour aimer Dieu par dessus toutes choses, ce n'est donc pas que notre nature en soit d'elle-même incapable, mais parce qu'elle en est devenue incapable sans une grâce qui la guérisse d'abord de ses blessures et l'oriente vers son véritable objet[2]. Le seul problème que nous ayons donc

1. « Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura, naturaliter, secundum id quod est, Dei est : sequitur quod, naturali dilectione, etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur. » Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 60, 5, Resp. Cf. *Ibid.*, ad 1m.

2. « Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed, in statu naturae corruptae, homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae, sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo, in statu naturae integrae, non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae, indiget homo, etiam ad hoc, auxilio gratiae naturam sanantis. » Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I-IIae, 109, 3, Resp. Ainsi, primitivement, l'homme était naturellement capable d'aimer Dieu plus que tout ; le seul secours divin qui lui fût alors nécessaire était une motion divine s'exerçant sur sa nature. Après la chute, au contraire, il faut d'abord que la grâce guérisse notre nature, pour que cette nature puisse recevoir le secours de la motion divine. Ce n'est donc plus simplement notre nature qui peut désormais aimer Dieu par-dessus toutes choses, mais notre nature restaurée par la grâce. — Sur ce que la charité ajoute à l'amour naturel de Dieu par-dessus toutes choses, voir *loc. cit.*, ad 1m. Notre amour naturel de Dieu par-dessus toutes choses s'adresse à Dieu tel qu'il nous est naturellement connu ; or, notre connaissance naturelle l'atteint comme premier principe et fin dernière de l'univers ; c'est donc comme tel que nous le préférons au reste. En nous révélant que Dieu est l'objet ultime de notre béatitude, la foi nous permet de l'aimer désormais comme tel ; l'amour de Dieu comme objet d'une connaissance béatifiante possible et « secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo », c'est justement ce que la charité ajoute à la nature sur ce point.

encore à résoudre est de savoir pourquoi l'homme est naturellement capable d'aimer Dieu par dessus toutes choses. Répondre à cette question sera lever définitivement l'antinomie, dont nous cherchons à nous délivrer, entre l'amour naturel de soi et l'amour naturel de Dieu.

Le problème est loin d'être simple. C'est même l'un de ceux où l'on semble avoir pris plaisir à amonceler les difficultés, en opposant l'une à l'autre deux conceptions de l'amour essentiellement irréductibles : l'amour *physique* et l'amour *extatique*. D'une part, un amour conçu à la manière gréco-thomiste, fondé sur l'inclination naturelle et nécessaire des êtres à rechercher avant tout leur propre bien. Pour qui se réclame de cette conception *physique*, il y a une identité foncière entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, comme si c'était au fond une seule et même chose de s'aimer et d'aimer Dieu, d'aimer Dieu et de s'aimer. La conception *extatique*, au contraire, postulerait l'oubli de soi comme condition nécessaire de tout amour véritable, de celui qui met littéralement le sujet « hors de lui-même » et libère en nous l'amour d'autrui de toutes les attaches qui semblent l'unir à nos inclinations égoïstes[1]. En réalité, lorsqu'on se reporte aux textes mêmes des maîtres de la pensée médiévale, il n'est pas aisé d'y découvrir une distinction aussi tranchée. S'ils ont souffert de cette contradiction interne, c'est assurément sans en avoir eu conscience et l'on peut même se demander si, par leur pensée la plus profonde, ils n'en ont pas constamment nié la légitimité.

Ce qui fait que l'on a pu s'y tromper, c'est l'abus, aujourd'hui assez commun, de ce qui n'était d'abord qu'une métaphore, le premier moment d'une *manuductio*, et que l'on a trop souvent interprété avec une littéralité désolante. Lorsqu'il veut nous faire comprendre pourquoi l'homme aime naturellement Dieu par dessus toutes choses, saint Thomas d'Aquin rappelle d'ordinaire que si l'homme aime naturellement son propre bien, il doit nécessairement aimer par là même ce sans quoi son propre bien serait impossible. Bien plus, toute chose naturelle dépend d'une autre. Si donc, étant douée d'intellect, elle connaît sa dépendance, elle ne peut manquer de préférer ce dont elle dépend, à elle-même qui

1. Je résume ici librement la position de P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire de l'amour au moyen âge* (Cl. Baeumker-Beiträge, VI, 6), Münster, Aschendorf, 1908, p. 1-6. — Pour ce qui concerne la position thomiste du problème, consulter surtout l'excellent travail du P. H.-D. SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, dans *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, VI (1931), Paris, J. Vrin, 1932, p. 174-276 ; particulièrement le ch. III : *La similitude cause de l'amour.*

en dépend, puisque ce dont elle dépend est la condition nécessaire de son existence. C'est pourquoi, par exemple, on voit la partie s'exposer spontanément au danger pour assurer la conservation du tout. Quand le corps est menacé, la main se porte au-devant du coup qui le menace, par un mouvement naturel et qu'aucune délibération ne précède. Tout se passe, en effet, comme si la main savait que, puisqu'elle ne peut subsister à part du corps dont elle fait partie, défendre ce corps équivaut pour elle à se défendre elle-même[1]. De là la fameuse doctrine dite de l'amour physique, où le rapport du bien divin au bien humain nous est représenté comme celui du tout à la partie. Si l'homme aime naturellement Dieu plus que toute autre chose, et d'abord plus que soi-même, n'est-ce pas simplement que Dieu est le bien universel, sous lequel tout autre bien particulier se trouve contenu, dont l'homme dépend dans son existence, et qu'il préfère spontanément à soi comme la condition nécessaire de sa propre existence et de sa propre perfection ?

Il y a quelque chose de vrai dans cette interprétation de la doctrine thomiste de l'amour, mais ce quelque chose risque de se trouver corrompu par autre chose qui ne l'est pas. La main est véritablement et littéralement une partie du corps ; il est donc tout à fait vrai de dire qu'en ce cas le rapport du bien particulier au bien général est celui de la partie au tout ; mais aussitôt que l'on s'élève au-dessus de cet exemple biologique pour toucher le niveau sociologique, il devient impossible de s'en tenir à la même formule sans courir le risque d'une grossière simplification. L'individu est assurément une partie de ce tout qu'est la Cité, mais il n'en fait pas partie au même sens que la main fait partie du corps ; il n'en est pas une partie naturelle, et c'est pourquoi, s'il s'expose pour le bien de la cité, ce n'est déjà plus en vertu d'une inclination naturelle, mais par suite d'une décision de sa raison. Connaissant et jugeant le genre de dépendance qui le relie à la Cité, il décide qu'elle lui est préférable et s'expose librement pour elle. Que l'on s'élève ensuite au plan supérieur encore de la dépendance de l'homme à Dieu, il devient tout à fait évident que la comparaison dont nous étions partis ne tient plus. Certes, il reste vrai de dire que Dieu est le bien universel sous lequel se trouve contenu tout bien particulier, mais le rapport de dépendance qui relie l'homme à Dieu ne peut plus être celui de la partie au tout. Dieu n'est pas un tout dont l'homme serait une partie ; l'homme n'est pas une

1. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 60, 5, Resp.

partie dont Dieu serait le tout ; l'universel dont il s'agit doit englober le particulier d'une manière bien différente de celle dont le corps contient la main qui s'expose pour sa défense, et, par une conséquence nécessaire, l'amour par lequel l'homme aime naturellement Dieu plus qu'il ne s'aime soi-même diffère de l'instinct brut qui meut la main à protéger le corps ; il diffère même du raisonnement qui commande au citoyen de se sacrifier à la cité ; pour savoir en quoi cet amour consiste, il faut donc savoir d'abord en quel sens il est vrai de dire que Dieu est le bien « universel », dont l'homme ne serait qu'un cas particulier.

En réalité, il se trouve heureusement qu'il suffira de le rappeler sans que nous ayons à l'établir. Dans un univers chrétien, où les êtres sont créés par l'Être, toute créature est un bien, analogue du Bien. A la base de tout cet ordre de relations se trouve donc un rapport fondamental d'analogie qui donne son sens propre à chacun des rapports dérivés que l'on peut ensuite établir entre la créature et son créateur. Si l'on dit, par exemple, que Dieu est le bien universel, on veut nécessairement dire que Dieu est le souverain Bien, cause de tout bien. Si l'on dit que chaque bien n'est qu'un bien particulier, on veut nécessairement dire, non que ces biens particuliers sont des parties détachées d'un tout qui serait le Bien, mais qu'ils sont des analogues du Bien créateur qui leur a donné l'existence. En ce sens, il est donc vrai de dire qu'aimer un bien quelconque, c'est toujours aimer sa ressemblance à la bonté divine, et, comme c'est cette ressemblance à Dieu qui fait que ce bien est un bien, on peut dire que ce que l'on aime en lui, c'est le souverain Bien[1]. En d'autres termes, il est impossible d'aimer l'image sans aimer en même temps le modèle, et si l'on sait que cette image n'est qu'une image, comme nous le savons, il est impossible de l'aimer sans lui préférer le modèle. Or, ce qui vaut pour l'ensemble des créatures vaut bien plus encore pour l'homme en particulier. Vouloir un objet, disions-nous, c'est vouloir une image de Dieu, c'est-à-dire vouloir Dieu ; s'aimer soi-même, ce sera donc aimer un analogue de Dieu, c'est-à-dire aimer Dieu.

S'il en est ainsi, l'antinomie qui nous embarrassait se trouve

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, dist. I, qu. 2, art. 2, Resp., surtout la conclusion : « Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis, praeter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur. » — Cf. *Cont. Gent.*, III, 19 et 20.

levée. Mus et dirigés par des substances intelligentes, les êtres dépourvus de connaissance n'en agissent pas moins en vue de fins et tendent spontanément vers ce qui leur est bon. Or, pour eux, tendre vers ce qui leur est bon, c'est indifféremment désirer leur perfection propre ou désirer la ressemblance divine, car leur perfection consiste précisément à ressembler à Dieu. Si donc tel ou tel bien particulier n'est désirable qu'à titre de ressemblance du bien suprême, le bien suprême ne peut être désiré en vue de tel bien particulier, mais, au contraire, tel bien particulier doit l'être en vue du bien suprême. Pour tout être purement physique, par conséquent, se perfectionner c'est se rendre plus semblable à Dieu[1]. A bien plus forte raison en est-il ainsi pour une créature intelligente telle que l'homme, car c'est surtout son intelligence qui lui confère à la fois sa perfection propre et son analogie propre à Dieu. Si l'on ajoute à cela que la vision béatifique lui est promise, c'est-à-dire un état où son intellect pourra connaître Dieu comme Dieu se connaît soi-même, on concevra sans peine que l'homme doive atteindre simultanément, par un seul et même acte, le sommet de sa perfection et le comble de la ressemblance divine qui lui est accessible[2]. Qu'est-ce à dire, sinon que la clef du problème de l'amour est dans la notion d'analogie : *ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium*, et qu'il nous faut donc revenir, pour le résoudre, aux principes fondamentaux posés par les maîtres de l'école cistercienne ? Car, là où saint Thomas parle de similitude et d'analogie, saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry parlent de ressemblance et d'image. La conception « physique » de l'amour ne viendrait-elle pas rejoindre ici la conception « extatique » ? Ou plutôt ne seraient-elles pas une seule et même conception fondamentale, développant ses conséquences selon deux techniques différentes ?

Seul, le verbe est l'Image de Dieu ; l'homme, lui, n'est que fait à l'image de Dieu. Grandeur assurément déjà très haute, puisqu'elle le rend capable de participer à la majesté et à la béatitude divines ; grandeur que l'on peut dire encore inséparable de l'homme, puisqu'elle lui fut conférée par l'acte créateur même qui lui donnait l'existence ; mais aussi grandeur qui ne va pas sans une possibilité

1. Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 24, ad *Sic igitur*. — A la fin du paragraphe suivant, le rapport des biens particuliers au bien universel se trouve clairement défini en termes d'analogie : « Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium ; et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse. »

2. Saint Thomas d'Aquin, *Cont. Gent.*, III, 25, ad : *Adhuc unumquodque tendit.*

de misère, car, si l'homme ne pouvait, sans cesser d'être l'homme, perdre son aptitude au divin, il pouvait perdre, et de fait il l'a perdue, la rectitude primitive qui lui faisait aimer le divin. En perdant la rectitude de sa volonté, l'âme perdait du même coup la perfection de sa ressemblance divine. Or, par une conséquence inéluctable, puisque c'est son essence même que d'être une image de Dieu, l'homme ne pouvait devenir dissemblable à Dieu sans devenir du même coup dissemblable à soi-même ; mais en même temps, par une conséquence inverse et non moins nécessaire il suffit à l'homme, aidé de la grâce, de se retourner vers Dieu, pour retrouver à la fois la ressemblance divine et la conformité à sa propre nature qu'il avait perdues par le péché. Nous rejoignons donc ici, par les voies classiques de l'école cistercienne, la conclusion qui restera celle de saint Thomas d'Aquin : *et haec hominis est perfectio, similitudo Dei*[1]. Mais nous apercevons en même temps comment elle assure l'unité des deux formes de l'amour chrétien que l'on nous proposait de distinguer. Car, si l'homme est une image de Dieu, plus il se rendra semblable à Dieu, plus il accomplira sa propre essence. Or, Dieu est la perfection de l'être, qui se connaît intégralement et s'aime totalement. Pour que l'homme réalise plénièrement ses virtualités et devienne intégralement lui-même, il lui faut donc devenir cette parfaite image de Dieu : un amour de Dieu pour Dieu. L'opposition que l'on suppose entre l'amour de soi et l'amour de Dieu n'a donc aucune raison d'être, pour qui se tient sur le plan de la ressemblance et de l'analogie, qui est le plan même de la création. Dire que si l'homme s'aime nécessairement soi-même, il ne saurait aimer Dieu d'un amour désintéressé, c'est oublier qu'aimer Dieu d'un amour désintéressé est pour l'homme la vraie manière de s'aimer soi-même. Tout ce qu'il garde d'amour-propre le rend différent de cet amour de Dieu qu'est Dieu ; tout ce qu'il abandonne d'amour de soi pour soi le rend, au contraire, semblable à Dieu. Mais il se rend par là semblable à lui-même[2]. Image, moins l'homme ressemble, moins il est ; plus

1. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 16 ; *Patr. lat.*, t. 184, col. 348.

2. Saint BERNARD, *In Cant. Cant.*, 82, 8. — GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Epist. ad fratres de Monte Dei, ibid.* — Mabillon attribue ce traité à Guillaume de Saint-Thierry, contre ceux qui l'avaient attribué soit à Saint Bernard, soit à Guigues II le Chartreux, soit à Pierre de la Celle (*Patr. lat.*, t. 184, col. 297-300). Massuet l'attribue, au contraire, à Guigues (col. 299-308). Les arguments de Massuet, qui suit Martène, ne sauraient prévaloir contre le fait que l'auteur de l'*Epistola* donne un catalogue de ses œuvres qui ne peut s'accorder qu'avec celui de Guillaume de Saint-Thierry. Dom A. Wilmart a donc tout à fait raison de revenir à l'opinion de Mabillon ; voir *Revue Bénédictine*, t. XXXV (1923), p. 264, note 3.

il ressemble, plus il est lui-même : être consiste donc pour lui à se distinguer le moins possible, s'aimer à s'oublier le plus possible. L'homme atteint sa perfection dernière lorsque, substantiellement distinct de son modèle, il n'est plus que le sujet porteur de l'image de Dieu. Mais il est temps de redescendre de ces hauteurs, car c'est sur un niveau plus modeste que la vie morale naturelle se développe. Nous savons quelle fin transcendante le Christianisme offre à l'homme, voyons quelles ressources il trouve en lui-même pour se disposer à la recevoir.

CHAPITRE XV

Libre arbitre et liberté chrétienne

Que l'homme soit libre, c'est une affirmation aussi ancienne que la pensée chrétienne même. Le Christianisme n'a pas inventé l'idée de liberté[1] ; il se défendrait même au besoin de l'avoir fait. Dès le IIe siècle, Irénée nous rappelle que, si l'Écriture a jugé nécessaire de « manifester » la liberté, c'est cependant une loi aussi ancienne que l'homme même que Dieu a promulguée en la révélant : *veterem legem libertatis hominis manifestavit.* L'insistance avec laquelle les Pères de l'Église soulignent l'importance de cette idée doit cependant retenir d'abord notre attention, ainsi que la nature très spéciale des termes dans lesquels ils l'ont fait.

En créant l'homme, Dieu lui a prescrit des lois, mais il l'a laissé maître de se prescrire la sienne, en ce sens que la loi divine n'exerce aucune contrainte sur la volonté de l'homme. On peut dire que, dès l'éveil de la pensée chrétienne, une série de termes philosophiques, dont les équivalences sont instructives par elles-mêmes, y reçoit droit de cité. Dieu a créé l'homme doué d'une âme raisonnable et d'une volonté, c'est-à-dire avec un pouvoir de choisir analogue à celui des anges, puisque les hommes, comme les anges, sont des êtres doués de raison. Il est donc établi dès ce moment que la liberté est une absence de contrainte absolue, même à l'égard de la loi divine ; qu'elle appartient à l'homme du fait qu'il est raisonnable et s'exprime par le pouvoir qu'a sa volonté de choisir : *liber*, *rationabilis*, *potestas electionis* sont des termes qui ne se sépareront plus désormais[2]. Ils ne se sépareront pas davantage de

1. Sur les sources grecques de la conception médiévale du libre arbitre, on consultera avec fruit les travaux de M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg, 1920. — *Aristoteles und die Willensfreiheit*, Fulda, 1921. — *Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin historisch untersucht*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. XL (1927), p. 170-188 et 285-305. — On complétera les études de M. Wittmann, pour ce qui concerne les prédécesseurs médiévaux de saint Thomas, par O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin*, Louvain, abbaye du Mont-César, 1929, in-8°, 164 p.

2. « Illud autem, quod ait : *Quoties volui colligere filios tuos et noluisti* (Matt., 23, 37) veterem legem libertatis hominis manifestavit : quia liberum eum Deus fecit ab initio,

la thèse centrale qui les a fait accepter par les penseurs chrétiens et leur en a pour ainsi dire imposé l'usage. Dieu a créé l'homme libre, parce qu'il lui laisse la responsabilité de sa fin dernière. A lui de choisir entre la voie qui conduit au bonheur et celle qui conduit à une misère éternelle ; l'homme est un lutteur, qui n'a pas à compter que sur ses propres forces, mais qui doit compter sur elles ; maître de soi, doué d'une véritable indépendance — τὸ αὐτεξούσιον — il collabore efficacement à son destin[1].

Dès que la notion de liberté fut soumise à l'analyse, elle révéla une extrême complexité. La philosophie d'Aristote pouvait aider grandement à l'éclairer. Telles qu'il les conçoit, les natures sont des principes internes d'opération pour les êtres en qui elles résident ; tout être naturel manifeste donc une véritable spontanéité, en ce sens du moins que c'est en lui que se trouve le principe de ses actes. Déterminée à un seul mode d'agir chez les êtres qui ne sont pas doués de connaissance, la nature acquiert une certaine indétermination chez les animaux, que leurs sensations mettent en présence d'une pluralité d'objets possibles ; elle donne alors naissance à ce que l'on nomme l'appétit, ou le désir. Cette indétermination reçoit chez l'homme un accroissement considérable, du fait qu'il est doué d'un intellect. Capable de devenir en quelque sorte toutes choses, par la connaissance qu'il en a, l'homme trouve à sa disposition des objets multiples, entre lesquels sa volonté doit effectuer un choix. Il y a donc d'abord chez lui une volonté spontanée de la fin qui lui est naturelle : le bonheur ; puis une délibération de la raison sur les moyens à mettre en œuvre pour atteindre cette fin ; ensuite, un acte de volonté qui choisit l'un de ces moyens

habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie, et non coactum a Deo,... Et propter hoc consilium quidem bonum dat omnibus. Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles), uti hi quidem qui oboedissent, juste bonum sint possidentes : datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. » IRÉNÉE, *Adv. Haereses*, IV, 37, 1 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 1099.

1. ORIGÈNE, *De principiis*, I, Praef., 5, dans ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, t. 446, p. 164-165. — Saint EPHREM, *Hymni de Epiphania*, 10, 14 ; *op. cit.*, t. 704, p. 248. — GRÉGOIRE DE NYSSE, *Orat. catech.*, 31 ; *op. cit.*, t. 1034, p. 388 (τὸ αὐτεξούσιον). — JEAN CHRYSOSTOME, *In Genes. homiliae*, 22, 1 ; *op. cit.*, t. 1151, p. 436. *In epist. ad Ephesios homiliae*, 4, 2 ; *op. cit.*, t. 1204, p. 458 (τὸ αὐτεξούσιον). *In epist. ad Hebraeos homiliae*, 12, 3 ; *op. cit.*, t. 1219, p. 463 (même notion ; texte important). — JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthod.*, 2, 30 ; *op. cit.*, t. 2359, p. 741 (τὰ ἐφ' ἡμῖν ; sur la liberté et la prescience divine).

Le terme stoïcien αὐτεξούσιον a été traduit de bonne heure par *liberum arbitrium* (TERTULLIEN, *De anima*, 21) ; M. WITTMANN (*art. cité*, p. 285) renvoie également à JÉRÔME, *Adv. Pelag.*, 3, 7, et Rufin, traduisant ORIGÈNE, *De principiis*, III, 1.

préférablement à d'autres. Le choix, προαίρεσις, *electio*, occupe une place centrale dans la morale d'Aristote[1] ; les penseurs chrétiens ont compris de bonne heure que cette notion leur était indispensable, tout en pressentant qu'elle ne suffirait pas à les satisfaire complètement. Essayons donc de voir ce qu'ils en ont conservé et ce qu'ils lui ont ajouté.

Telle qu'Aristote la définit, la notion même de choix volontaire implique la notion de raison ; il reste pourtant vrai de dire que, si la volonté n'apparaît dans la série des êtres qu'au moment où la raison vient éclairer le désir, elle est essentiellement un certain désir. Le choix serait donc impossible sans la connaissance, mais il reste avant tout l'acte d'un appétit qui se fixe sur l'un de ses objets possibles. Or, l'appétit lui-même n'est chez Aristote qu'une expression du dynamisme interne de la nature. L'intervention de la raison altère si profondément les conditions dans lesquelles ce dynamisme s'exerce, que l'on peut, en un sens, opposer la nature à la volonté, comme ce qui ne choisit pas s'oppose à ce qui choisit. Pourtant, l'homme aussi est un être naturel et sa volonté n'est que l'aspect particulier que revêt le désir naturel chez un être raisonnable. De même donc qu'avant le choix des moyens il y a la volonté de la fin, de même aussi, avant cette volonté, il y a l'actualité de l'être humain. Ici comme ailleurs, l'acte premier est la racine de l'acte second, l'être est la cause de l'opération. La volonté n'est donc bien que l'organe de la causalité efficiente propre à l'homme et le choix volontaire exprime avant tout la spontanéité d'une nature qui contient en soi, ou plutôt qui est, le principe de ses propres opérations[2].

Les Pères de l'Église et les philosophes du moyen âge ont soigneusement recueilli la conclusion de cette analyse. L'idée qu'ils se faisaient de la nature créée, l'efficace causale qu'ils lui attribuaient comme participation de la puissance divine, les invitaient même à en souligner l'importance. Oublier que le dynamisme des causes secondes devient chez les chrétiens un analogue de la fécondité créatrice, c'est se rendre inintelligible l'évolution du problème de la liberté au moyen âge. On raisonne parfois comme s'il était

1. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, III, 2, 1111 b 4-1112 a 17. C'est par les choix que nous faisons du bien et du mal que nous nous qualifions moralement. Ce choix rentre dans le volontaire (τὸ ἑκούσιον), mais n'en est qu'une partie, car tout ce qui est objet de choix est volontaire, mais non pas inversement. Le choix est donc toujours un volontaire qui se fonde sur une discussion rationnelle (*loc. cit.*, 1112 a 15-16).

2. Sur ce qu'il subsiste de *naturel* dans la volonté telle que la conçoit Aristote, voir la profonde remarque de saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 10, 1, ad 1m.

surprenant de voir des chrétiens attribuer une efficace réelle aux déterminations du vouloir. Rien n'est pourtant plus aisé à comprendre, car non seulement ils pouvaient accepter sans hésitation le résultat des analyses d'Aristote, mais tout les invitait à le dépasser.

La théorie aristotélicienne du choix, conçu comme une décision du vouloir consécutive à une délibération rationnelle, était remarquablement élaborée, mais c'est un fait qu'Aristote n'y parle ni de liberté, ni de libre arbitre. Ce que nous appelons aujourd'hui liberté psychologique est certainement présent à sa pensée : lorsqu'il parle d'ἑκούσιον, ce qu'il entend par volontaire, c'est bien à une action jaillie des profondeurs de l'être même qu'il pense ; mais l'idée de liberté se dégage mal chez lui d'analyses qui pourtant l'impliquent. L'expression même fait défaut. Chez les chrétiens, au contraire, et surtout chez ceux de langue latine, elle passe immédiatement au premier plan. La complexité même de la formule *liberum arbitrium* les invitait à se demander où se trouve l'élément qui fait que le choix : *arbitrium*, est en même temps un choix libre : *liberum*, et tous se sont accordés pour le situer, par une première détermination, dans l'aptitude du vouloir à se déterminer lui-même du dedans. On pourrait même dire que, si la grâce se déploie si à son aise chez saint Augustin, c'est dans une certaine mesure parce que le caractère incoercible du vouloir est à ses yeux évident. Pourquoi rappeler que les choix de la volonté viennent d'elle, puisqu'elle est par définition un pouvoir d'exercer son choix ? Ce qu'il importe, par contre, de souligner, c'est que vouloir, c'est être libre. Saint Augustin voit donc une attestation du *libre* arbitre dans tous les textes de l'Écriture, et l'on sait qu'ils sont innombrables, où Dieu nous prescrit ou nous interdit de faire et de vouloir telles ou telles actions. Ce n'est d'ailleurs pas là seulement une vérité religieuse, une pièce indispensable de l'économie du salut[1], c'est une évidence que l'expérience interne

1. « Sed quoniam sunt quidam, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium ; aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium ; hinc aliquid scribere ad vestram Charitatem, Valentine frater, et caeteri qui simul Deo servitis compellente mutua charitate curavi. » Saint AUGUSTIN, *De gratia et libero arbitrio*, I, 1 ; *Patr. lat.*, t. 44, col. 881. — « Revelavit autem nobis Deus per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium. » *Op. cit.*, II, 2, col. 882 ; suit une accumulation de textes scripturaires, II, 2-4. — « Itaque, fratres, debetis quidem per liberum arbitrium non facere mala, et facere bona. » *Op. cit.*, X, 22, col. 894. Cf. le texte qui établit l'accord de saint Augustin et de saint Jérôme, que Luther tentera vainement d'opposer sur ce point : « Item quod ait a memorato dictum esse presbytero : *liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur;*

atteste à chaque instant. La volonté est « maîtresse d'elle-même », il est toujours « en son pouvoir » de vouloir ou de ne pas vouloir ; rien n'est « plus immédiatement à la disposition de la volonté qu'elle-même » : autant de formules qui attestent l'inséparabilité naturelle du vouloir et de son acte ; c'est parce qu'il naît d'elle et l'exprime que l'acte de la volonté est toujours libre[1].

Nous sommes ici à l'origine de l'une des notions médiévales les plus importantes, celle de la liberté d'exercice. Une volonté est libre en bien des sens différents, mais elle l'est d'abord en ceci qu'elle peut vouloir ou ne pas vouloir, exercer son acte ou ne pas l'exercer, et cette première liberté lui est essentielle. C'est ce que les philosophes chrétiens expriment positivement en identifiant le libre arbitre avec la volonté, ou plutôt avec l'acte de choisir que la volonté exerce ; car lorsqu'elle choisit, elle veut ; si elle veut, c'est bien elle qui veut et elle pourrait aussi ne pas vouloir[2]. Leur sentiment très vif de la responsabilité morale attirait l'attention des chrétiens sur le fait que le sujet qui veut est réellement la cause

alioquin ubi necessitas, nec corona est (HIERONYMUS, *Cont. Jovinianum*, lib. II), quis non agnoscat ? Quis non toto corde suscipiat ? Quis aliter conditam humanam neget esse naturam ? Sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est charitatis. » *De natura et gratia*, 65, 78 ; t. 44, col. 286.

1. « Sed contra est quod Damascenus dicit, in lib. III. *Orthod. fidei*, c. XIV, quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas... Et, propter hoc, voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae ; sed una. » Saint THOMAS D'AQUIN, I, 83, 4. — « Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas ; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere. » *De veritate*, 24, 6, Resp. — Chez saint Bonaventure, le libre arbitre comprend, dans son essence, à la fois raison et volonté (*In II Sent.*, 25, I, 3 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 598-599). C'est pourquoi, ne pouvant plus le concevoir comme une seule faculté — puisqu'il en implique deux — il en fait un *habitus: II Sent.*, 25, I, 4, p. 601-602. Saint Thomas s'oppose directement à lui dans *Sum. theol.*, I, 83, 3 et 4, et *De veritate*, 24, 6, Resp. — Duns Scot, revenant à Jean Damascène qu'il cite, s'accorde avec saint Thomas sur ce point. Cf. HIER. DE MONTEFORTINO, *J. Duns Scoti Summa theologica*, I, 83, 4, Resp.

2. « Quid enim tam in voluntate quam voluntas ipsa sita est ? » Saint AUGUSTIN, *De lib. arbit.*, I, 12, 26 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1235. L'expression significative « liberum voluntatis arbitrium » revient constamment dans cet écrit : *op. cit.*, II, 1, 1, col. 1240 ; II, 1, 3, col. 1241, etc. C'est donc le libre arbitre de la volonté qu'il veut décrire, lorsqu'il dit : « Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. » *Op. cit.*, III, 3, 7, col. 1274. Revenant sur ce passage dont il est alors séparé par toute la controverse antipélagienne, Augustin rassemblera les textes de ses premiers écrits en faveur du libre arbitre, ceux que les Pélagiens lui opposaient pour le mettre en contradiction avec lui-même, et les maintiendra expressément, parce que le libre arbitre est identique pour lui à la volonté : « Voluntas quippe est qua et peccatur, et recte vivitur : quod his verbis egimus. » *Retract.*, I, 9, 4 ; t. 32, col. 596. — Cf. « Enimvero aliud est voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus... Hunc ergo (ut dixi) communem habentes cum bestiis, consensus voluntarius nos discernit. Est enim habitus animi, liber sui. Siquidem non cogitur non extorquetur : est quippe voluntatis, non necessitatis ; nec negat se, nec praebet

de ses actes, car c'est pour cela même qu'ils lui sont imputables. Cette préoccupation morale, sur laquelle nous aurons bientôt à revenir, les invitait donc à situer dans la volonté la racine d'une liberté que rien ne peut en arracher, à moins d'extirper aussi la volonté même. C'est ce qu'ils expriment sans cesse, négativement cette fois, en opposant l'une à l'autre, comme deux termes irréductiblement antinomiques, *nécessité* et *volonté*. La *libertas a necessitate*, ou *libertas a coactione*, signifie avant tout pour eux l'imperméabilité foncière du vouloir à toute contrainte. On peut obliger l'homme à faire quelque chose, rien ne peut l'obliger à le vouloir. Ou bien il y a volonté, et il n'y a pas violence, ou il y a violence et il ne peut plus y avoir volonté. Dire que le libre arbitre est « libre de contrainte » ou « libre de nécessité », c'est donc affirmer avant tout la spontanéité naturelle de la volonté, le lien indissoluble qui rattache l'acte de choisir à l'efficace causale de l'être raisonnable qui l'exerce[1].

Nous aurons à voir comment ces notions ont trouvé place dans la synthèse thomiste, mais elles peuvent s'observer en quelque sorte à nu chez plusieurs philosophes et théologiens du moyen âge. Nulle part la terminologie dont ils usent n'est plus mouvante et les échanges de sens sont constants entre les deux éléments dont se compose le nom du *liberum arbitrium*. L'importance de la spontanéité du vouloir est telle que certains d'entre eux sont allés jusqu'à la confondre avec l'*arbitrium*, retrouvant ainsi, à travers des siècles d'intervalle, le sens primitif de la προαίρεσις d'Aristote. Telle me semble être du moins la pensée de saint Anselme, pour qui volonté,

cuiquam, nisi ex voluntate. Alioquin si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius. Ubi autem voluntas non est, nec consensus ; non enim est consensus, nisi voluntarius. Ubi ergo consensus, ibi voluntas. Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium. » Saint BERNARD, *De gratia et lib. arb.*, I, 2 ; *Patr. lat.*, t. 182, col. 1002-1003.

1. « Non igitur nisi voluntate peccatur. Nobis autem voluntas nostra notissima est : neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo : voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum... Ita quidem invitus et volens unus animus simul esse potest ; sed unum atque idem nolle simul et velle non potest... Nam et omnis invitus faciens cogitur ; et omnis qui cogitur, si facit, nonnisi invitus facit. Restat ut volens a cogente sit liber, etiamsi se quisquam cogi putet. Et hoc enim modo omnis qui volens facit, non cogitur ; et omnis qui non cogitur, aut volens facit, aut non facit. » Saint AUGUSTIN, *De duabus animabus*, X, 14 ; *Patr. lat.*, t. 42, col. 104. Ce thème est développé par saint ANSELME, *De lib. arbitrio*, cap. v ; *Patr. lat.*, t. 158, col. 496-498. — « A necessitate et ante peccatum et post aeque liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. » PIERRE LOMBARD, *II Sent.*, 25, 8 ; édit. Quaracchi, p. 432. — Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 25, 2, 1 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 609-611. — Saint THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, 25, 1, 2.

spontanéité et absence de nécessité sont des termes qui s'équivalent. Telle semble être aussi la pensée d'Hugues de Saint-Victor, autant du moins qu'on peut la deviner à travers les formules obscures dont il use. Pour lui, le mouvement spontané par quoi le libre arbitre se fixe sur un objet est le fait de l'*appetitus*, et comme c'est le désir qui choisit, c'est lui qui est l'arbitre, la liberté tenant à la rationalité de la volonté que la connaissance éclaire[1]. Mais c'est sans doute chez Duns Scot que la spontanéité du vouloir, déjà si fortement affirmée par saint Anselme, atteint son expression définitive. Dépassant jusqu'au dynamisme d'Aristote, il oppose radicalement l'ordre des natures, qui est celui de la nécessité, à l'ordre des volontés, qui est celui de la liberté. Toute nature est essentiellement déterminée et principe de détermination; toute volonté est essentiellement indéterminée et principe d'indétermination. On aurait tort d'ailleurs de voir dans cette indétermination la marque d'une insuffisance, car elle atteste, au contraire, l'excellence d'une faculté que rien ne lie à un acte déterminé. Duns Scot va jusqu'à traiter la raison elle-même comme une nature, de sorte que toute la détermination se trouve portée au compte de la connaissance et toute la liberté mise du côté de la volonté. La contingence du choix ne tient pas aux jugements rationnels qui

1. « Et per potestatem peccandi, et sponte et per liberum arbitrium, et non ex necessitate, nostra et angelica natura primitus peccavit et servire potuit peccato. » Saint ANSELME, *De lib. arbit.*, cap. II ; *Patr. lat.*, t. 158, col. 491-492. Cf. «... quia, cum hanc haberet arbitrii sui libertatem, non aliqua re cogente, non aliqua necessitate, sed sponte peccavit. » *Ibid.*, col. 492. — « Quoniam spontaneus motus vel voluntarius appetitus liberum arbitrium est ; liberum quidem in eo quod est voluntarius, *arbitrium vero in eo quod est appetitus.* Sed et ipsa potestas et habilitas voluntatis est libertas, qua movetur ad utrumque et liberum arbitrium dicitur voluntatis. Voluntarie autem moveri et ferri et spontaneo appetitu, hoc est potestate eligere et libertate judicare, in quo constat liberum arbitrium. » HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, 5, 21 ; *Patr. lat.*, t. 176, col. 255. Le libre arbitre est donc *libre* en tant qu'il est un appetit éclairé par la raison, c'est-à-dire, au sens propre, une volonté ; mais il est un *arbitre*, en tant qu'il est une appétition spontanée (c'est-à-dire par la spontanéité même de l'appétit) ; on distinguerait donc, avec lui, l'*arbitrium* conçu comme un « pouvoir spontané de choisir », de la *liberté* conçue comme une volonté rationnelle. Dom O. LOTTIN (*Les définitions du libre arbitre*, p. 11) cite ce texte et rapporte plus loin (p. 21-22) une intéressante critique de Robert de Melun. Ce dernier considère comme contraire à tout usage d'attribuer à l'« appetitus » le jugement : « arbitrium », qui relève naturellement de la raison. Je ne crois pas qu'Hugues de Saint-Victor commette cette erreur. Bien que sa terminologie soit confuse, on peut tabler sur le fait que l'*arbitrium* relève pour lui de l'*appetitus* et le *liberum* du *voluntarium*. Il faut donc en conclure, au contraire, que, pour lui, l'*arbitrium* est la spontanéité du choix. Reste alors le *liberum ;* puisqu'il oppose la volonté libre à l'*arbitrium* de l'appétit, c'est donc que le mouvement spontané du désir naturel devient volontaire et libre par le pouvoir de se mouvoir *ad utrumque* que la connaissance lui confère. Je reconnais pourtant que cette interprétation n'est pas sûre.

proposent l'alternative d'actes possibles, mais à la spontanéité du vouloir par qui cette alternative est levee. La liberté se concentre donc ici dans l'indétermination radicale de la volonté, dont les décisions imprévisibles jaillissent du dedans, comme d'une source de déterminations que rien ne détermine[1].

Tous les philosophes du moyen âge ne sont pas allés jusque-là ; beaucoup ont même hésité à faire fond sur la seule volonté pour assurer le libre exercice de sa spontanéité. Dans la philosophie d'Aristote, il est vrai de dire que le choix est essentiellement volontaire, mais lui-même indique, et ses successeurs l'ont souligné plus fortement encore, que si la délibération rationnelle ne précédait pas la décision du vouloir, cet acte ne serait pas véritablement un choix. Privée de la connaissance intellectuelle qui l'éclaire, la volonté se dégraderait au rang d'un appétit animal ; privée de la connaissance sensible qui détermine les réactions de l'animal, elle ne serait plus qu'une inclination naturelle nécessairement déterminée. L'exemple du stoïcisme était d'ailleurs là pour faire comprendre l'importance du problème et sentir le danger d'une solution simpliste. Placé dans un univers soumis à la détermination la plus rigoureuse, le sage stoïcien ne peut trouver la liberté que dans l'acceptation volontaire de l'ordre universel. Lui objecte-t-on que sa volonté même est soumise à la nécessité de cet ordre, il répond que la chose est sans importance, puisqu'une volonté nécessaire demeure malgré tout une volonté. Boèce a fort bien montré qu'une spontanéité pure s'accommode sans peine d'un déterminisme absolu et de la nécessité qui en résulte. Si l'on se contente, pour être libre, d'être la source interne d'où découlent les décisions volontaires, peu importe que ces décisions soient aussi rigoureusement réglées d'avance par le destin que les événements extérieurs, tant qu'elles se font par nous, elles sont nôtres, et nous sommes libres. C'est ce qui a conduit Boèce à se porter tout entier du côté opposé. L'insuffisance d'une liberté, qui se contenterait au besoin d'une spontanéité nécessairement déterminée, a fortement frappé sa pensée, et c'est pour y remédier qu'il insiste, avec la force que l'on sait, sur l'importance de l'élément rationnel dans l'acte libre. Non seulement la spontanéité du vouloir ne lui suffit pas, car à ce compte les animaux aussi seraient libres, mais il situe expressément dans la raison la racine de la volonté. Ce qui fait qu'un choix

1. Duns Scot, *Op. Oxon.*, II, 25, 1, 22-24. — *In lib. Metaph.*, IX, 15. Ce texte est en partie reproduit dans J. Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona, 1923, p. 85-90.

est libre, c'est la connaissance rationnelle qui le précède. Ainsi, pour Boèce et tous ceux qui le suivent, *arbitrium* ne signifie plus l'option spontanée du vouloir, mais le libre mouvement de la raison. En définissant le libre arbitre comme un *liberum nobis de voluntate judicium*, c'est bien le jugement qu'il pose comme libre et notre volonté elle-même ne l'est qu'en tant qu'elle est jugée par la raison[1].

Boèce n'introduisait pas par là un élément nouveau dans la description du libre arbitre. Nul n'avait jamais ignoré le rôle de la connaissance dans l'acte libre et saint Augustin a écrit des pages célèbres sur le caractère mystérieux de ce pressentiment obscur qui guide toujours la volonté vers son objet. D'elle-même, et prise en tant que simple appétition, elle est aveugle, ou plutôt elle n'existe pas, car elle ne mérite même plus le nom de volonté. Il avait été également clair de tout temps qu'en offrant au vouloir des objets divers et des appréciations opposées sur ces objets, la raison dilate pratiquement jusqu'à l'infini le champ d'action de sa spontanéité. Un objet étant donné, la volonté est libre d'exercer ou non son acte ; plusieurs objets étant proposés par la raison, la volonté devient libre de choisir indifféremment l'un ou l'autre. Jusque-là, nulle difficulté, et l'on n'avait pas attendu Boèce pour savoir ces choses. Ce qu'il apportait de nouveau, l'élément à la fois discutable et fécond de sa doctrine, c'était son rationalisme intégral.

On en discerne clairement la nature en l'opposant au volontarisme de Duns Scot. Telle qu'elle vient d'être décrite, la doctrine scotiste de la liberté s'attache avant tout à prouver qu'en aucun cas et en aucun sens la raison ne peut être la cause totale de l'acte

1. « Stoici autem omnia necessitatibus dantes, converso quodam ordine liberum voluntatis arbitrium custodire conantur. Dicunt enim naturaliter quidem animam habere quamdam voluntatem, ad quam propria natura ipsius voluntatis impellitur... Nos autem liberum voluntatis arbitrium non id dicimus quo quisque voluerit, sed quo quisque judicio et examinatione collegerit. Alioqui multa quoque animalia habebunt liberum voluntatis arbitrium. Illa enim videmus sponte quaedam refugere, quibusdam sponte concurrere. Quod si velle aliquid vel nolle hoc recte liberi arbitrii vocabulo teneretur, non solum hoc esset hominum, sed caeterorum quoque animalium, quibus hanc liberi arbitrii potestatem abesse quis nesciat : sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula produnt, liberum nobis de voluntate judicium... Ideo non in voluntate, sed in judicatione voluntatis liberum constat arbitrium. Melius igitur peripatetici nostri... et liberum quoque arbitrium, neque in necessitate, neque in eo quod ex necessitate quidem non est, non tamen in nobis est, ut casus, sed in electione judicationis et voluntatis examinatione posuere. » BOÈCE, *In lib. de Interpret. editio secunda: Patr. lat.*, t. 64, col. 492-493.

Sur l'identification du libre arbitre à la volonté, voir H. v. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig, 1905, t. III, p. 129, 1-7 et suiv., dans M. WITTMANN, *art. cit.*, p. 177-178.

libre. Il ne suffirait pas de l'entendre en ce sens que la volonté concourt à la production de cet acte : ce serait trop évident. Ce que Duns Scot veut dire, c'est que, les jugements divers de la raison étant posés, les termes de l'alternative ou des alternatives possibles ayant été définis, pesés, critiqués, lorsqu'on en vient au moment de choisir, et tant que le choix n'est pas effectué, la volonté reste essentiellement indéterminée à vouloir l'un plutôt que l'autre. La liberté scotiste d'indifférence ne fait donc qu'un avec la spontanéité du vouloir, qui demeure le seul élément possible de contingence devant les déterminations de la raison. Bref, pour Duns Scot, plusieurs déterminations rationnelles contradictoires ne font pas une liberté. Il en va tout au contraire avec Boèce, pour qui l'option du désir n'est qu'une spontanéité aveugle. Ce qui la rend libre, c'est la critique rationnelle qui la juge, compare les diverses options possibles et affirme que l'une est meilleure que les autres. S'il peut se réclamer d'Aristote, c'est qu'en effet la volonté, telle qu'Aristote la conçoit, n'était pas un simple appétit postérieur à une connaissance, mais, grâce à cette connaissance, un pouvoir *ad utrumlibet*, c'est-à-dire capable d'exercer un choix véritable, une προαίρεσις ou *préférence* réelle ; on dirait encore d'elle qu'elle est en état d'*indifférence*, puisque c'est grâce à l'intervalle qui sépare deux ou plusieurs actions possibles que sa spontanéité prendra le caractère d'une liberté.

La convergence des résultats n'est pas moins remarquable ici que la divergence des méthodes. En suivant la voie qui va de l'appétit à la volonté, on arrive à poser l'indétermination du vouloir à l'origine du libre arbitre ; en entrant avec Boèce dans la voie qui passe par l'entendement, on en vient à situer le libre arbitre dans l'indétermination que les jugements rationnels ouvrent à la volonté. Saint Thomas, équilibrant comme toujours les tendances opposées, s'efforce de conserver à l'entendement et à la volonté la place que leur nature leur assigne dans l'acte libre. Fidèle à l'une des exigences profondes de l'aristotélisme, il maintient que le choix est essentiellement un acte du vouloir, que le libre arbitre relève directement de la volonté, ou plutôt qu'il est la volonté même : *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas*. C'est elle qui veut ou ne veut pas et choisit ceci plutôt de cela ; en tant que faculté, elle est aux choix multiples de son libre arbitre ce que la simplicité de l'intellect est au discours de la raison. D'autre part, il est également vrai de dire que la volonté ne serait pas elle-même sans le jugement. On ne peut donc décrire complètement un choix libre sans la décision volontaire qui sanctionne le jugement de la

raison, ni sans ce jugement que la volonté sanctionne. De là les expressions très souples dont use saint Thomas, mais qui ne doivent pas nous donner le change sur sa pensée véritable. Il se tient à égale distance de ce qu'avait été l'intellectualisme de Boèce et de ce que sera le volontarisme de Duns Scot. Comme Boèce, il dira qu'un acte de libre arbitre est un jugement libre, mais il ajoutera : « pour ainsi dire », car c'est essentiellement un acte de la volonté qui veut, non de la raison qui juge. Comme Duns Scot, il dirait volontiers que le libre arbitre relève essentiellement de la volonté, et même il le dit, mais il refuse de le définir ainsi sans faire entrer en ligne de compte le jugement rationnel de la raison pratique, dont le choix volontaire est la conclusion : matériellement, le libre arbitre est volontaire ; formellement, il est rationnel[1].

De quelque manière qu'on l'entende, c'est un pouvoir aussi complètement inamissible que la volonté même. On ne peut pas plus concevoir un homme sans libre arbitre qu'un homme sans volonté. C'est pourquoi, de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin et à Duns Scot, tous les penseurs chrétiens s'accordent à déclarer que le libre arbitre reste, après la faute originelle, ce qu'il était avant qu'elle eût été commise. Saint Bernard lui-même insiste avec force sur l'« intégrité » du vouloir dans l'état de nature déchue, et saint Thomas trouve le mot décisif, en nommant « naturelle » cette liberté que rien ne peut faire perdre à l'homme[2]. Elle ne peut, en

1. Dans l'excellent article auquel j'ai renvoyé (p. 292, note 1), M. Wittmann a relevé certaines de ces expressions nuancées : *quoddam judicium :* « ... quod cum electio sit quoddam judicium de agendis, vel judicium consequatur... » *De Veritate*, 24, 1, ad 20[m]. Cf. « Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium. » *Sum. theol.*, 1, 83, 3, ad 2[m]. Après avoir montré que les choses n'ont pas d'*arbitrium*, que les animaux en ont un, mais qu'il n'est pas libre, parce qu'ils ne jugent pas leur jugement naturel, saint Thomas conclut de l'homme : « Et ideo est liberi arbitrii, *ac si diceretur* liberi judicii de agendo vel non agendo. » Voir M. Wittmann, *art. cité*, p. 295-298. La remarque très pénétrante de cet historien sur le sens que saint Thomas donne à la formule de Boèce doit être prise en considération. Le « liberum de voluntate judicium », qui signifie pour Boèce : le jugement libre *sur* la volonté prise comme objet, signifie chez saint Thomas : le jugement libre qui vient *de* la volonté, en tant que son *electio* est une sorte de jugement (*art. cité*, p. 296-297). Pourtant, saint Thomas admet aussi, en un autre sens, que le jugement s'exerce *sur* la volonté : « Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis, potest *de suo arbitrio* judicare... » (*De ver.*, 24, 1, Resp.). Si j'en fais la remarque, ce n'est pas pour l'apprendre à M. Wittmann, qui possède merveilleusement ses textes, mais pour rappeler que lorsqu'on en vient aux dernières précisions les exposés doivent céder le pas à l'explication de textes dont le détail va à l'infini. Ce qu'il faut retenir, c'est que même lorsque l'homme juge sa volonté, c'est la raison qui juge, et que lorsque son libre arbitre décide, c'est la volonté qui choisit.

2. Saint Bernard, *De gratia et libero arbitrio*, VIII, 24 : « Manet ergo etiam post peccatum liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum... Si ergo liberum arbitrium ita ubique sequitur voluntatem, ut nisi illa penitus esse desinat, isto non careat ; voluntas vero sicut in bono, ita etiam in malo aeque perdurat : aeque profecto et

effet, disparaître qu'avec la volonté, c'est-à-dire avec l'homme même. Seulement, par une contre-partie nécessaire, ce caractère pour ainsi dire physique du libre arbitre le dépouille de toute qualification morale. Sans lui, pas de moralité possible, mais son essence n'implique aucun élément de moralité. Puisque la volonté peut toujours choisir, elle peut choisir bien ou mal, sans que la qualité bonne ou mauvaise de son choix affecte en quoi que ce soit la liberté de son acte. Tout choix, pris en tant que tel, est donc à la fois une indétermination psychologique et une indifférence morale[1] ; or, il était impossible à des chrétiens de ne pas prendre le plus vif intérêt à la qualification morale de l'acte libre, et ce deuxième ordre de considérations allait avoir des répercussions importantes sur leur psychologie de la liberté.

liberum arbitrium tam in malo quam in bono integrum perseverat. » *Patr. lat.*, t. 182, col. 1014. Cf. « Quod ex voluntate fuit, jam non ex necessitate, sed voluntarium fuit. Si autem voluntarium, et liberum. » *Op. cit.*, XII, 39 ; col. 1022. En ce sens, il reste vrai de dire dans l'ordre de la grâce ce qu'il était vrai de dire dans l'ordre de la nature (*L'esprit de la phil. méd.*, ch. VII, fin), que nous sommes les coadjuteurs de Dieu : XIII, 45 ; col. 1025. Or, cette collaboration de l'homme à son salut serait impossible si le libre arbitre n'était chez lui inamissible : « Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile judicium, non incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse judex sui propter rationem. » *Op. cit.*, II, 4 ; col. 1004. — « Dicendum quod homo, peccando, liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione, sed quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 83, 2, ad 3m.

1. « Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus (sans quoi, il serait soit une vertu, soit un vice). Relinquitur ergo quod sit potentia. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 83, 2, Resp. — Saint Thomas ne fait en cela que suivre une tradition constante. Pierre Lombard souligne fortement ce caractère du libre arbitre : « Illa igitur rationalis potentia, qua velle malum vel bonum potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur. » *II Sent.*, 24, 3 ; édit. Quaracchi, p. 421. Pierre Lombard s'accorde en cela avec HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Sum. sent.*, III, 8 ; *Patr. lat.*, t. 176, col. 101 ; et tous deux sont d'accord avec saint Augustin, pour qui le libre arbitre humain est posé, comme par définition, entre le bien et le mal : « Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere. » *De correptione et gratia*, I, 2 ; *Patr. lat.*, t. 44, col. 936. Bien entendu, il en va différemment du libre arbitre divin (*Cont. Jul. pelag. op. imperf.*, V, 38 ; t. 45, col. 1474), mais c'est qu'alors l'expression signifie quelque chose de tout différent. C'est ce que marque bien Pierre Lombard : « ... in his tantum videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere, in quorum videlicet potestate est eligere bonum vel malum, et utrumlibet secundum electionem facere vel dimittere ; secundum quod nec in Deo nec in his omnibus, qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati, ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit. » *II Sent.*, 25, 1 ; édit. Quaracchi, p. 429. Puis il ajoute : « Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quae non necessitate, sed libera voluntate, omnia facit, prout vult. » *Ibid.*, cap. II, p. 429. Pour la mise au point technique de la question, voir saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 25, 2, 1 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 610-611. — Saint THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, 25, 1, 1.

En comparant le libre arbitre chrétien au « choix » d'Aristote, j'ai dû rappeler qu'il parle d'*arbitre* beaucoup plus tôt que de liberté. Lorsqu'il emploie le mot ἐλευθερία, par lequel nous traduirions le plus volontiers cette idée, c'est un sens politique qu'il lui donne. La liberté aristotélicienne est avant tout l'indépendance, l'état d'une personne qui ne dépend politiquement ou socialement d'aucune autre, ou, comme le dit encore Aristote lui-même, l'idéal des démocrates[1]. Cette notion, que nous considérons comme éminemment psychologique et métaphysique, n'a d'abord été qu'une notion politique et sociale. En invitant l'homme à juger de la liberté de ses actions par leur rapport avec les lois nécessaires de la nature, le stoïcisme devait se trouver conduit à intégrer à la morale cette notion sociale. Chacun de nous est désormais dans l'univers comme le citoyen dans la cité : les lois existent, elles pèsent sur nous, le problème est de nous en accommoder si bien, que nous en venions à ne plus sentir leur contrainte. Le sage stoïcien est celui qui réussit dans cette entreprise ; en se rendant indépendant du destin, il s'est rendu libre. Ajoutons qu'il a grandement compliqué pour les chrétiens le problème de la liberté.

Car le chrétien, lui aussi, se trouve dans un univers régi par des lois. S'il n'a nul destin à redouter, il se sait conduit par une providence, soumis à la volonté de Dieu comme souverain législateur et plus particulièrement aux lois divines qui règlent désormais l'état de nature déchue. Saint Paul a défini dans un texte célèbre la multiplicité des états de la liberté chrétienne par rapport aux différentes lois qui la régissent (*Rom.*, VI, 20-23) : asservi au péché, l'homme est libre de la justice ; asservi à la justice, il est libre du péché. Saint Paul fait donc passer au premier plan une notion de liberté et de servage analogue, dans l'ordre surnaturel, à celle qui définit la condition de l'homme libre et de l'esclave dans l'ordre social. Bien qu'elle soit de nature essentiellement religieuse, cette notion chrétienne de la liberté ne pouvait manquer d'exercer une influence profonde sur le problème philosophique et moral du libre arbitre. En fait, saint Augustin s'est déjà trouvé aux prises avec la multiplicité des sens que le mot « liberté » offre à l'esprit d'un chrétien. Tantôt il signifie simplement « libre arbitre », tantôt il veut dire liberté par opposition à servitude, et comme la servitude peut être celle du péché ou celle de la mort, on peut encore appeler liberté soit la sainteté qui nous délivre de l'un, soit la résurrection qui nous délivre de l'autre. C'est pourquoi les docteurs du moyen âge, sou-

1. Aristote, *Eth. Nic.*, V, 6, 1131 a 28. Cf. Platon, *Lois*, III, 698 a-b.

cieux de classer ces différents sens, ajouteront constamment à la liberté psychologique propre au libre arbitre : *libertas a necessitate*, deux autres libertés proprement religieuses et surnaturelles : celle qui nous libère du péché : *libertas a peccato*, et celle qui nous libère de la souffrance et de la mort : *libertas a miseria*[1]. La tentation semble avoir été forte, chez certains théologiens, de réduire cette multiplicité à l'unité, en résorbant le libre arbitre dans les libertés religieuses qui délient ses entraves et lui permettent ainsi de se déployer sans restriction, mais une telle simplification n'apportait que des facilités apparentes et l'on va voir que la seule issue possible était philosophiquement plus féconde, bien que plus compliquée.

Réduire le libre arbitre psychologique à sa libération par la grâce était une manière commode d'unifier les sens du mot liberté. Prenant la spontanéité du vouloir pour accordée, rien n'empêchait alors de dire qu'il n'y a de liberté que la liberté *vraie*, c'est-à-dire celle de faire le bien. Pierre Lombard atteste l'existence de cette opinion au XIIe siècle, mais il en préfère une autre et maintient l'existence d'une double liberté, celle du libre arbitre en état d'indifférence morale et celle du libre arbitre libéré. La raison de ce choix est facile à comprendre : nous avons dit que le libre arbitre est un pouvoir physique. donc inamissible, au lieu que la liberté de faire le bien s'est perdue[2] ; comment ne pas distinguer deux choses si différentes ? D'autre part, maintenir ces deux choses différentes sous un seul nom était s'exposer à des malentendus continuels. De là, chez les philosophes du moyen âge, un effort remarquable pour dissocier, à l'intérieur de la notion de liberté,

1. La multiplicité des sens du mot liberté apparaît dans un texte pélagien de Julien d'Eclane argumentant contre saint Augustin : « Multis enim modis libertas appellari solet : ut in hoc loco sanctitas ; ut resurrectio in Apostolo, ubi dicit creaturam liberari a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei (*Rom.*, VIII, 21) ; ut libertas quae potior est, ad distinctionem servitutis. Eo autem nomine et libertas nuncupatur arbitrii. » *Op. imp. cont. Julianum*, I, 87 ; *Patr. lat.*, t. 45, col. 1106. Augustin ne conteste aucunement cette pluralité de sens, imposée d'ailleurs par le texte de saint Paul, *Rom.*, VII, 1-6. — Voir la classification des libertés dans saint ANSELME, *De lib. arbit.*, cap. XIV ; *Patr. lat.*, t. 158, col. 506. — Saint BERNARD, *De gratia et lib. arbit.*, cap. III (naturae, gratiae, gloriae) ; cap. IV, 11 (libertas a necessitate, a peccato, a miseria). — PIERRE LOMBARD, *Lib. II Sent.*, dist. 25, cap. 1-9, surtout 9 (a necessitate, a peccato, a miseria) ; édit. Quaracchi, t. II, p. 432-435. — HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Summa sententiarum*, III, 9 ; *Patr. lat.*, t. 176, col. 102-105. — Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, II, 25, 2, dub. 2 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 625-626. — Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 83, 3, ad 3m.

2. « Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt. » Saint AUGUSTIN, *Cont. Julian. op. imperf.*, VI, 11 ; *Patr. lat.*, t. 45, col. 1521. — L'expression est reprise par saint Bernard, voir plus haut, p. 302, note 1.

des éléments qu'elle avait toujours impliqués, mais que l'on avait jusqu'alors plus ou moins confondus.

Ici encore, saint Paul et saint Augustin sont le point de départ du progrès. L'*Épître aux Romains* avait clairement distingué le vouloir de son efficace, car l'un va sans l'autre : « Nam velle adjacet mihi ; perficere autem bonum non invenio » (VII, 18). Cette distinction prend chez saint Augustin la forme plus précise du du *velle* et du *posse*[1]. A partir de ce moment, aucune ambiguïté n'est possible, car, absolument parlant, vouloir n'est pas pouvoir et réciproquement. Mais une autre difficulté subsiste. En distinguant radicalement le pouvoir du vouloir, on finirait par soustraire la *potestas* à la *voluntas*, de sorte que, dans la mesure où elle se définit par le pouvoir de faire ce que l'on veut, la nouvelle liberté se trouverait entièrement en dehors des prises de la volonté. Une telle conséquence n'était pas seulement contradictoire avec les habitudes du langage, car on dit d'une volonté efficace qu'elle est libre, non qu'elle est puissante, mais aussi avec le sentiment très juste du lien étroit qui unit la liberté du vouloir à son efficace. Il fallait donc chercher autre chose et saint Augustin lui-même y invitait. Telle qu'il la conçoit, la grâce n'est pas sans affecter profondément le jeu de notre libre arbitre. Il ne suffit pas de dire qu'elle s'adjoint à lui comme un pouvoir complémentaire : elle en modifie l'état, en ce qu'elle le confirme et le guérit. Avec la grâce, nous n'avons pas notre libre arbitre plus le pouvoir de la grâce, c'est le libre arbitre lui-même qui, par la grâce, devient puissance et conquiert sa liberté[2]. Le problème était donc de trouver un nouvel aménagement des éléments constitutifs de l'acte libre, et qui fût tel que la liberté appartînt réellement au libre arbitre tout en distinguant l'état d'une volonté serve de celui d'une volonté libérée.

1. « Cum enim duo quaedam sint, velle et posse, unde nec qui vult continuo potest, nec qui potest continuo vult ; quia sicut volumus aliquando quod non possumus, sic etiam possumus aliquando quod nolumus : satis evolutis ipsis etiam vocabulis resonat, quod ab eo quod est velle, voluntas ; ab eo autem quod est posse, potestas nomen accepit. Quapropter, sicut qui vult habet voluntatem, ita potestatem qui potest. Sed ut potestate aliquid fiat, voluntas aderit. » Saint AUGUSTIN, *De spiritu et littera*, XXXI, 53 ; *Patr. lat.*, t. 44, col. 234. — « Unde hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit ; si non vult, non facit. » *Loc. cit.*, col. 235.

2. « Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam ? Absit : sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem (*Rom.*, III, 31), sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio : sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio. » Saint AUGUSTIN, *De spiritu et littera*, XXX, 52 ; *Patr. lat.*, t. 44, col. 233.

Saint Anselme est peut-être celui qui a le plus clairement discerné le sens et la portée de la question. Pour lui, le « pouvoir » est l'aptitude à faire ce que l'on veut. Or, en un sens, la volonté est une sorte de pouvoir : c'est le pouvoir de vouloir. Elle sera donc d'autant plus pleinement elle-même qu'elle sera plus apte à vouloir. Appliquons ce principe au problème qui nous retient. Une volonté qui veut, mais ne peut pas, n'est pas seulement une volonté sans efficace, elle est une moindre volonté. La puissance qui lui manque est sa propre puissance, celle qui devrait être sienne en tant que pouvoir de vouloir. Le libre arbitre est donc toujours à même de vouloir le bien ou de vouloir le mal : comment sans cela exercerait-il son arbitrage ? Mais, puisque la volonté est essentiellement pouvoir, on ne saurait confondre le mauvais choix avec sa liberté. L'homme est libre, et il fait le mal par son arbitre, mais non pas par ce qui fait que son arbitre est libre. Allons plus loin ; créé libre, l'homme a péché par le pouvoir qu'il avait de pécher, mais ce pouvoir ne faisait pas partie de sa liberté véritable, qui était celle de ne pas pécher[1]. En d'autres termes, la liberté de l'homme était celle d'un vouloir créé libre de la servitude du péché ; son libre arbitre était donc en même temps un pouvoir efficace. Ce libre arbitre a abdiqué son pouvoir en péchant ; dirons-nous que cette abdication soit constitutive de sa liberté ? Une liberté qui se diminue, même librement, est infidèle à son essence ; l'acte libre, par lequel elle se rend moins libre, trahit sa propre liberté. C'est pourquoi, précisément parce que tout vouloir est un pouvoir, toute diminution du pouvoir de vouloir diminue la liberté du libre arbitre. La véritable puissance, c'est celle de vouloir efficacement le bien ; après avoir fait le mal, la volonté est restée libre de vouloir le bien, mais non de le faire : elle n'est donc plus qu'une liberté mutilée ; en lui restituant ce pouvoir perdu, la grâce rend au libre arbitre quelque chose de son efficace première ; bien loin de le diminuer, elle le libère ; à la spontanéité de l'*arbitrium*, elle ajoute la *liberté* qui en est l'efficace ; un véritable *liberum arbitrium* est une *libertas arbitrii*[2].

1. Définition de *potestas:* « Est igitur potestas aptitudo ad faciendum, et omnis aptitudo ad faciendum potestas. » Saint ANSELME, *De voluntate; Patr. lat.*, t. 158, col. 488. — « Peccavit autem (primus homo) per arbitrium suum, quod erat liberum ; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare, et peccato non servire ; sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem juvabatur, nec ad peccandi servitutem cogebatur. » Saint ANSELME, *De lib. arbit.*, II ; t. 158, col. 492.

2. « Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem... Jam itaque clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem

A partir du moment où le pouvoir de pécher cessait d'être un élément constitutif de la liberté comme telle, le problème philosophique du libre arbitre devait nécessairement changer d'aspect. Chaque fois que l'on voulait déterminer complètement les conditions de la liberté, on se trouvait conduit à distinguer avec saint Thomas trois points de vue différents : la liberté par rapport à l'acte, en tant que la volonté peut agir ou ne pas agir ; la liberté par rapport à l'objet, en tant que la volonté peut vouloir tel objet ou son contraire ; la liberté par rapport à la fin, en tant que la volonté peut vouloir le bien ou le mal. Aucune difficulté quant à la liberté de l'acte, puisque la volonté est une spontanéité maîtresse de ses déterminations. Qu'il s'agisse du vouloir avant la faute originelle, après la faute originelle, ou même de celui des bienheureux confirmés en grâce, la volonté veut toujours ce qu'elle veut et, par conséquent, elle est libre. Pas de difficulté non plus si l'on considère le vouloir choisissant les moyens de sa fin, car on ne peut douter que ce choix ne soit libre. L'homme ne choisit pas sa fin, il veut nécessairement être heureux du fait même qu'il est homme ; mais des voies différentes restent ouvertes devant lui et il est libre de choisir celle qui lui semble la meilleure pour y parvenir.

Il en va tout autrement si l'on considère le choix des moyens dans leur rapport à la fin qu'ils visent. Absolument parlant, c'est parce que l'homme est libre qu'il peut se tromper sur la nature de sa fin ou sur celle des moyens qui la préparent. Sans les erreurs de sa raison, il saurait toujours ce qu'il faut faire ; sans les défaillances de sa volonté, il ne refuserait jamais de le faire, et ces erreurs comme ces défaillances sont les indices d'un libre arbitre. Pourtant, ce ne sont pas elles qui constituent la liberté. Là où elles ne peuvent se produire, comme chez les bienheureux, la liberté règne entière, car si c'est être libre que de mal faire, c'est également l'être que de faire toujours bien[1]. Tout le monde accordera donc que la libre décision d'un vouloir faillible ne doit sa liberté qu'à son caractère d'acte volontaire, nullement à sa faillibilité. Mais ne faudrait-il pas aller plus loin ? Si le pouvoir de mal choisir n'est qu'une déficience dans l'usage de la liberté, ne marque-t-il pas une diminution et comme une mutilation de la liberté elle-même ?

voluntatis propter ipsam rectitudinem. » Saint ANSELME, *De lib. arbit.*, cap. III ; *Patr. lat.*, t. 158, col. 494. — « Sed nunc quomodo est humanae voluntatis arbitrium hac potestate liberum ;... » *Op. cit.*, cap. V, col. 496 (cf. *De concordia praescientiae Dei cum lib. arbit.*, cap. VI, col. 517). — « Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit ejus libertatem et, si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis. » *De lib. arbit.*, cap. I, col. 491. — « Est enim potestas libertatis genus. » *De lib. arbit.*, cap. XIII, col. 505.

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, XXII, 6, Resp.

S'il semble difficile de le nier, ne faut-il pas affirmer autre chose encore et dire que moins la volonté peut faillir, plus elle est libre ?

C'est en ce point précis que la doctrine chrétienne de la libération du vouloir par la grâce a pénétré dans l'analyse du libre arbitre pour en modifier profondément la structure. Bien qu'il ne l'ait pas conduite à son terme, le thomisme invitait à tenter l'expérience. D'abord, prise en tant que nature, la volonté est nécessairement déterminée à vouloir le bien. Nous avons vu, et il faut le maintenir, que la liberté y réside dans la volonté comme dans sa racine, mais il est également vrai que la raison en est la cause. La volonté se porte nécessairement vers le bien, d'une nécessité qu'elle tient de la nature en qui elle se fonde ; c'est donc seulement aux diverses conceptions du bien que la raison lui propose que la volonté doit d'être indéterminée[1]. Mais si la raison est vraiment la cause qui fait de notre vouloir naturel un libre arbitre, comment ne pas s'interroger sur ce que devient le libre arbitre lorsque la volonté se trouve en présence d'une détermination parfaite de la raison? Le cas de Dieu, celui des Anges et des bienheureux sont très différents du nôtre : ils n'en ont pas moins pour nous valeur d'expériences. Or, il est certain que la raison de Dieu est infaillible ; saint Thomas ne lui en attribue pas moins le libre arbitre à l'égard de tout ce qui n'est pas sa propre perfection. Il l'attribue également à Jésus-Christ et même aux bienheureux[2], car la volonté du Christ, bien qu'elle fût déterminée au bien, ne l'était pas à tel bien particulier, et celle des bienheureux, bien qu'elle soit confirmée en grâce, n'en a pas moins à ordonner ses actes en vue de sa fin[3]. Le cas des Anges est d'ailleurs une expérience parallèle et qui peut nous aider à comprendre celui des bienheureux. Voyant Dieu face à face, non seulement ils ne peuvent pas ne pas le vouloir, mais ils ne peuvent même pas se tromper sur le choix des moyens à mettre en œuvre pour louer Dieu et le servir. Or, bien loin de nuire au libre arbitre, l'infaillibilité de ses choix en atteste la perfection. Il est donc plus parfait chez les Anges, qui ne peuvent pas pécher, que chez nous, qui pouvons pécher. Plus parfait, non pas en ce que plus libre de nécessité ou de contrainte, car en tant que telle la liberté ne comporte ni plus ni moins, mais plus parfait dans sa

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 17, 1, ad 2m.

2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 19, 10, Resp. L'*ad* 1m interprète une expression de saint Jérôme, qui paraissait aller en sens contraire. Cf. p. 295, note 1. — En ce qui concerne Jésus-Christ et les bienheureux, voir *Sum. theol.*, III, 18, 4, ad 3m.

3. C'est pourquoi le don de « conseil » subsiste même dans la béatitude : saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, 52, 3, Resp., et ad 1m.

cause, qui est l'intelligence même, car partout où il y a intelligence il y a libre arbitre, et plus il y a intelligence, plus il y a liberté[1].

La théologie de saint Thomas était grosse de conséquences philosophiques et le temps n'a pas manqué de les développer. Deux possibilités d'interprétation demeuraient en effet ouvertes, selon que les circonstances inviteraient à mettre l'accent sur la *racine* du libre arbitre, qui est la spontanéité du vouloir, ou sur sa *cause*, qui est la raison. La fin du moyen âge se trouva brusquement mise en face du problème par l'intervention soudaine de Wiclef, de Luther et de Calvin. Posant la question sur un terrain exclusivement religieux, les réformateurs ne pouvaient s'intéresser qu'au pouvoir du libre arbitre et, comme le libre arbitre ne peut plus rien sans la grâce, il ne leur restait d'autre ressource que de le nier. Le *De servo arbitrio* de Luther est l'expression la plus complète de cette attitude : un vouloir qui a perdu tout son pouvoir a perdu toute sa liberté. Contre la Réforme, les théologiens catholiques se virent obligés d'opérer un redressement nécessaire. Ils firent donc appel à ce qui, dans la tradition des Pères et du moyen âge, s'opposait directement au serf-arbitre : l'indétermination radicale du vouloir et sa faculté de choisir. En exaltant à dessein le pouvoir *ad utrumlibet*, Molina construisit une doctrine où l'indifférence devint le caractère essentiel de la liberté. Duns Scot pouvait lui fournir des armes et c'est probablement de lui qu'il s'inspira, mais saint Thomas pouvait aussi lui offrir des textes et il est certain qu'en maintenant l'indifférence de choix à la racine du libre arbitre, Molina restait fidèle à l'une des exigences permanentes de la pensée chrétienne en matière de liberté. Mais le pouvoir du libre arbitre n'était pas sans réclamer aussi ses droits. Nul philosophe chrétien ne pouvait accorder à Luther que ce fût toute la question ; les thomistes, du moins, se devaient de maintenir que c'en était une partie. C'est pourquoi, sans jamais sacrifier la *racine* de la liberté, ils rappelèrent l'attention sur la nature de sa *cause* et ceux qui les suivirent dans cette voie développèrent une critique serrée de la liberté d'indifférence telle que Molina l'avait conçue. J'ai dit ailleurs comment cette controverse avait alimenté au XVIIe siècle la doctrine de Descartes sur la liberté[2]. Je crois encore que la *IVe Méditation* n'existerait pas s'il

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 59, 3, ad 3^m, et I, 62, 8, ad 3^m.

2. Pour l'histoire de cette influence, je me permets de renvoyer à mon étude sur *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, F. Alcan, 1913, p. 286-432. Cette partie du livre peut encore rendre service. Bien qu'elle appelle nombre de corrections de détail, la thèse qu'elle soutient me semble encore vraie pour l'essentiel. J'ignorais à cette

n'y avait eu entre les Grecs et Descartes le long effort de la théologie médiévale. A travers le P. Gibieuf, de l'Oratoire, dont il se réclame, c'est à saint Thomas qu'il doit d'avoir conçu le libre arbitre comme un pouvoir de choisir dont la liberté de contrainte est simple et indivisible, mais dont l'affranchissement de l'erreur et du mal croît à mesure que décroît son indifférence. Dans le cartésianisme, comme dans le thomisme, bien loin de détruire le libre arbitre, l'infaillibilité du jugement en exalte la liberté.

Ainsi comprises, ces doctrines du libre arbitre se rattachent directement au naturalisme chrétien dont les exigences se font partout sentir dans les philosophies médiévales. Lorsque la confiance dans l'indestructibilité de la nature et dans l'efficace de causes secondes issues d'une fécondité créatrice disparut, le monde était mûr pour la Réforme ; partout, et dans la mesure où cette confiance a subsisté, la Réforme a été tenue en échec. C'est pourquoi toutes les morales chrétiennes du moyen âge, comme celles des Pères de l'Église dont elles s'inspirent, reposent sur l'affirmation d'un libre arbitre indestructible comme sur leur fondement nécessaire. Si, comme on se plaît à le répéter, la Réforme inaugure l'ère de la pensée moderne, c'est par l'abdication du libre arbitre que la pensée moderne a débuté. A des hommes dont Dieu lui-même ne pouvait plus refaire ses coadjuteurs et ses coopérateurs, la philosophie chrétienne n'avait plus rien à dire. Pourtant, par là même qu'elle était chrétienne, cette philosophie avait dû mettre l'accent sur l'importance du pouvoir et de la place qu'il occupe dans la définition de l'acte libre. Nous lui devons donc une notion, plus riche et plus compréhensive qu'on ne peut la trouver chez les Anciens, de cette spontanéité d'un vouloir dont l'efficace pour le vrai et le bien fait la liberté.

époque, et je viens seulement de découvrir, que l'influence de Gibieuf sur Descartes et les hésitations ultérieures du philosophe avaient été déjà notées par le scotiste J. A. Ferrari, *Philosophia peripatetica*, édit. 2ª, Venise, 1754, t. I, p. 310-312. Je saisis également cette occasion de dire que le manque de cohérence, dont j'excuse aimablement le P. Petau dans cet ouvrage (p. 404), me paraît aujourd'hui entièrement attribuable à l'ignorance où j'étais alors des antécédents historiques du problème. Petau a tout à fait raison de dire que si l'on nomme indifférence le pouvoir qu'a la volonté de choisir, il est en elle inamissible, tout en maintenant que si l'on nomme indifférence le pouvoir de mal choisir, cette deuxième peut être éliminée sans porter atteinte à la première. La volonté garde son indifférence tant qu'elle choisit ; choisir toujours bien, c'est rester toujours libre. La première partie de l'ouvrage, qui traite de la liberté divine, appellerait plus de corrections encore. On en trouvera de fort utiles dans le livre de M. P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris, Desclée de Brouwer, s. d. (1933). J'en aurais d'ailleurs moi-même beaucoup d'autres à apporter.

CHAPITRE XVI

Loi et moralité chrétienne

Rien de plus difficile pour nous que de traduire aujourd'hui le vocabulaire moral des Anciens. Lorsque Aristote veut désigner les actes que son Éthique approuve et recommande, il les appelle καλὰ καὶ σπουδαῖα. Ce sont donc des choses belles, nobles et aussi sérieuses, c'est-à-dire qui naissent d'une activité valable en elle-même et pour elle-même, contrairement à celles que produisent des activités utilitaires, serviles ou de simples jeux[1]. Nous avons quelque peine à retrouver sous ces expressions ce que nous nommons d'un mot si simple et si plein : le bien. Les Latins avaient d'ailleurs éprouvé déjà quelque difficulté à traduire le τὸ καλόν des Grecs. Cicéron, qui s'en est préoccupé, a porté son choix sur *honestum*, que nous sommes irrésistiblement tentés, mais à tort, de traduire par *honnête*. Car l'honnête est pour nous ce qui s'accorde avec le bien ; pour Cicéron, il est essentiellement ce qui mérite d'être loué, pour soi et sans aucune vue d'utilité ou de récompense[2]. Les Chrétiens ne pouvaient rester indifférents à tout ce que contiennent de substance ces notions si riches en dépit de leur imprécision, ou peut-être même à cause d'elle. Dans tout bien moral, il y a de la beauté, et les Grecs ont raison ; le beau, le *decorum*, restera donc pour eux un caractère du bien : il est le resplendissement de la beauté intelligible comme disent les Grecs, ou de la beauté spirituelle, comme saint Augustin aime mieux dire, que la bonté morale confère à l'âme. Ce qui est beau et bon mérite l'honneur et la louange, et Cicéron n'a pas tort, mais il faut d'abord se souvenir, car c'est un point sur lequel j'aurai à revenir, que c'est l'acte intérieur de la volonté qui mérite avant tout la louange[3]

1. Aristote, *Eth. Nic.*, X, 6, 1176 b 8. Ce qui est moral, chez Aristote, est essentiellement ce qui mérite la louange et l'honneur. Le facteur social est chez lui si important que le méchant se distingue à ses yeux du bon, comme celui qui ne peut être retenu de mal faire que par la *crainte* se distingue de celui qui peut être retenu par la *pudeur*, ou *honte : Eth. Nic.*, X, 10, 1179 b 11.

2. Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, II, 14, 45.

3. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa-IIae, 145, 1, ad 3m.

et surtout que cette volonté n'est elle-même belle et louable que parce qu'elle s'oriente vers une fin qui la règle.

On pourrait donc résumer l'évolution de la morale sur ce point, en disant que les moralistes chrétiens ont cherché d'abord à rattacher la valeur morale à l'acte volontaire comme à sa racine ; qu'ils ont en même temps rassemblé les notions de beauté et d'honneur dans une notion plus compréhensive : celle de bien ; puis relié directement le bien à un principe transcendant, qui mérite l'honneur en soi et absolument, plus véritablement que la vertu, et par rapport auquel seul la vertu le mérite[1]. L'âme d'un homme de bien reste donc à leurs yeux belle et digne d'être honorée parce qu'elle est vertueuse, mais la vertu elle-même n'est digne d'honneur que parce qu'elle dirige l'homme vers Dieu. Elle n'est donc plus le bien suprême, le *nec plus ultra* qu'elle était chez les Grecs, la condition suffisante et elle-même inconditionnée de la moralité. Pour comprendre comment s'est opéré ce changement de perspective, le mieux est de définir d'abord ce qui confère à l'acte moral sa qualité bonne ou mauvaise, et le plus simple est

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, 145, 1, ad 2m. — L'assimilation de la notion grecque de beauté à la morale chrétienne est opérée par saint AUGUSTIN, *De div. quaest.* 83, qu. 30 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 19-20. Ce texte, dont l'importance est capitale pour l'histoire du problème, est devenu pour saint Thomas d'Aquin un objet de réflexion et il en a systématisé la doctrine (en y joignant des éléments empruntés à Denys l'Aréopagite), dans la *Sum. theol.*, IIa-IIae, 145, 2. Ce qu'il convient de remarquer surtout dans le texte d'Augustin, c'est la transformation qu'y subit la notion de vertu, sur laquelle seule les Anciens fondent la moralité. Pour Cicéron, la vertu est l'*honestum* et réciproquement. Cette détermination lui suffit. Pour les chrétiens, la vertu reste l'*honestum* et elle se distingue comme telle de l'*utile* (ce qui est désirable, non pour soi, mais en vue d'autre chose) ; seulement, tout l'ordre de l'utile comprend désormais ce que la providence divine a disposé en vue de la fin suprême, et l'*honestum* sera ce dont on doit jouir (*frui*, non *uti* = *utile*), non user, c'est-à-dire Dieu. Les vertus de Cicéron sont donc toujours l'*honestum*, mais la sagesse, la force, la justice et la tempérance sont désormais des vertus, parce qu'elles sont le fait d'une âme qui jouit de Dieu et use de tout le reste en vue de lui : « Neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est » (*loc. cit.*, col. 20). Si donc les vertus méritent d'être désirées *propter se* (*op. cit.*, qu. 31, 2, col. 21), ce n'est pas qu'elles se suffisent ni qu'elles nous suffisent, car elles viennent au chrétien de Dieu, le conduisent à Dieu, et c'est pourquoi elles sont bonnes : « Quid ergo ? Jam constitutis ante oculos nostros tribus, Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos. Dic Epicuree, quae res faciat beatum ? Respondet : voluptas corporis. Dic, Stoice. Virtus animi. Dic, Christiane. Donum Dei... Magna res, laudabilis res : lauda Stoice, quantum potes ; sed dic, unde habes ? Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, et posse donavit » (*Sermo 150*, 7, 8-8, 9 ; t. 38, col. 812). Ce texte n'affirme pas seulement la nécessité de la grâce, qui n'est pas de l'ordre philosophique, il marque aussi que la vertu, dont le germe est en nous naturel (*De div. quaest. 83*, 31, 1, col. 20), non seulement dépend de Dieu et de la grâce dans son efficace, mais en dépend dans son existence et sa valeur, puisqu'il en est le principe et la fin : *non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit*. Le Christianisme substitue l'être de Dieu à celui de la vertu comme valeur morale suprême et la notion de *fin morale* en est transformée.

de porter notre effort sur l'acte mauvais, que les chrétiens nomment le péché.

Le mot « péché » et ses équivalents comportent aujourd'hui encore, en français ou dans les autres langues modernes, un sens moral et religieux dont on a peine à croire qu'ils ne l'aient pas toujours eu[1]. Le soin que les théologiens du moyen âge apportaient à conserver de la morale grecque ce qu'elle contient de vérité, nous rend parfois difficile de discerner ce qu'ils lui ont ajouté sur ce point, et même en un cas où la morale chrétienne se trouve directement intéressée, il n'est pas toujours aisé de voir exactement à quel moment ils sortent du cadre tracé par leurs prédécesseurs. Essayons donc de suivre la voie que les penseurs du moyen âge nous indiquent, d'accompagner les Grecs jusqu'au point où leur réflexion peut nous conduire et de ne les abandonner que là où eux-mêmes nous abandonnent. Nul n'a conduit l'expérience plus systématiquement et ne l'a poussée plus loin que saint Thomas d'Aquin ; on peut être sûr, en le prenant ici pour guide, d'aller jusqu'à l'extrême limite qu'il soit possible d'atteindre dans cette direction.

Le péché est avant tout un acte vicieux ; pour en concevoir la nature, il faut donc savoir ce qu'est le vice, dont il découle, et, comme le vice s'oppose à la vertu, il est nécessaire de rappeler d'abord ce qu'est la vertu. Par essence, elle est une habitude, c'est-à-dire une disposition acquise et durable, qui permet à celui qui la possède d'agir conformément à sa nature. La définition est d'Aristote[2] : c'est donc bien sur le plan de la morale hellénique que tout l'édifice va se construire. Pour une chose, être bonne, c'est être ce qu'elle doit pour satisfaire à sa propre essence et aux exigences de sa nature ; acquérir l'habitude d'agir comme il faut étant donné ce que l'on est, c'est donc une qualité moralement bonne, et accomplir l'acte qui découle spontanément d'une habitude de ce genre, c'est bien agir ou, comme l'on dit encore, faire le bien.

1. Sur cette question, voir le bref mais pénétrant article de A.-M. FESTUGIÈRE, *La notion du péché présentée par saint Thomas*, dans *The New-Scholasticism*, octobre 1931 (V, 4), p. 337. — On consultera aussi, pour ce chapitre et le suivant, le remarquable article de V. BROCHARD, *La morale ancienne et la morale moderne*, dans *Revue philosophique*, janvier 1901 (XXVI, 1), p. 1-12. Cet article est reproduit dans le recueil : *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, J. Vrin, p. 489-503. Il faut joindre à cet article la discussion du P. SERTILLANGES, *La morale ancienne et la morale moderne*, dans *Revue philosophique*, mars 1901 (XXVI, 3), p. 280-292 (ces deux études seront également prises en considération dans le chapitre suivant).

2. ARISTOTE, *Phys.*, lib. VII, cap. III (lect. V) ; cité par saint Thomas sous la forme suivante : « Virtus est dispositio perfecti ad optimum ; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. » *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 1, Resp.

Un acte est moralement bon, ou vertueux, lorsqu'il s'accorde à la nature de celui qui l'accomplit.

En conséquence, trois choses s'opposent à la vertu : le péché, la méchanceté et le vice. Par définition, en effet, le péché est un acte désordonné, c'est-à-dire contraire à l'ordre que prescrit la nature de celui qui l'accomplit. En tant que tel, il s'oppose directement à l'acte bon qui vient d'être décrit, il est donc nécessairement mauvais ; il est donc enfin, par là même, le résultat d'un vice, car le vice de nature est précisément le manque d'une perfection que la nature exige, c'est-à-dire le contraire de la vertu[1]. Définir ainsi la vertu et le vice par l'accord ou le désaccord avec la nature, ce n'est pas seulement en rester à la position d'Aristote, mais encore accepter ce que saint Augustin lui-même avait expressément voulu retenir du naturalisme grec : *omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est*[2]. Il ne s'agit donc pas ici d'une invasion tardive de la théologie chrétienne par l'hellénisme, mais d'une position commune à l'époque patristique et au moyen âge, essentielle par conséquent à la pensée chrétienne même. Rien de plus classique ; mais, en y apportant des éclaircissements techniques empruntés à la morale d'Aristote, saint Thomas va se mettre en mesure de dépasser le maître dont il s'inspire.

Qu'est-ce, en effet, que la nature ? C'est ce qui situe un être dans son espèce propre et, par conséquent, c'en est la forme. Mais quelle est la forme du composé humain ? On le sait, c'est son âme raisonnable. C'est donc la raison qui confère à notre nature son caractère proprement humain. S'il en est ainsi, définir la vertu et le bien moral comme ce qui s'accorde avec notre nature équivaut à les définir comme ce qui s'accorde avec la raison. Inversement, le mal moral, le péché et le vice dont le péché découle, ne peuvent se concevoir que comme des manques de rationalité dans l'acte ou dans l'habitude. De quelque manière que l'on envisage la question, il faut toujours en revenir à définir la moralité, selon la formule fameuse de Cicéron, comme l'habitude d'agir selon ce que veulent la raison et la nature[3]. Le mysticisme de Denys l'Aréopagite

1. Saint Augustin, *De libero arbitrio*, III, 14, 41 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1291. Le texte est cité par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 1, Resp.

2. Saint Augustin, *De libero arbitrio*, III, 13, 38 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1290. Le texte est cité par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 2, Sed contra.

3. « Nam virtus est animi habitus, naturae, modo, rationi consentaneus. » Cicéron, *De inventione rhetorica*, II, 53 (comparer *op. cit.*, 52, et Alcuin, *De virtutibus*, *Patr. lat.*, t. 101, c. 943 d). Le texte est cité sous une forme un peu différente par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 2, ad 1m : « Virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus. »

était assez hellénisé pour s'inspirer d'une telle conception du bien et du mal moral : « Le bien, pour l'homme, c'est de suivre la raison et le mal, pour l'homme, c'est de s'écarter de la raison ». D'où la détermination ultérieure de la notion de vertu à laquelle saint Thomas d'Aquin nous conduit : ce qui rend bon l'homme qui le possède, ce qui rend bonne l'œuvre que l'homme fait, en le rendant capable d'agir selon sa nature, c'est-à-dire selon la raison[1].

A première vue, néanmoins, il semble qu'une telle définition ne puisse suffire à un chrétien. Pour mieux dire, il est même évident qu'elle ne peut lui suffire, car elle ne fait aucune mention de Dieu ni du rapport, bon ou mauvais, que la vertu ou le vice ne peuvent manquer d'établir entre la volonté de l'homme et celle de son auteur. C'est pourquoi l'on rencontre souvent chez les Pères ou les théologiens du moyen âge d'autres définitions, qui paraissent à la fois plus directes et plus chrétiennes, telle celle de saint Augustin, que l'on ne s'est pas lassé de reproduire : pécher, c'est parler, agir ou désirer contre la loi éternelle[2]. La loi divine n'est-elle pas, en effet, au-dessus de la nature et ne vaut-il pas mieux, en conséquence, définir le péché par opposition à la loi qui régit la nature que par rapport à la nature que cette loi régit ? Pourtant, puisque c'est à Dieu que les natures doivent d'être des natures, c'est pour elles une seule et même chose de s'écarter de leurs propres essences et de contrevenir à la règle posée par Dieu en les créant[3]. Toute rectitude de la volonté humaine se mesure donc à

1. « Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo ; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo : « Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse », ut Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* (lect. XXII). Unde virtus humana, quae hominem facit bonum et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi ; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 2, Resp.

2. « Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. » Saint AUGUSTIN, *Cont. Faustum manich.*, XXII, 27 ; *Patr. lat.*, t. 42, col. 418. La première partie du texte est passée dans PIERRE LOMBARD, *Lib. II Sent.*, dist. XXXV, 1 (édit. Quaracchi, p. 491), sous une forme légèrement modifiée. C'est sous cette forme que la cite saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 2, obj. 4.

3. « Si igitur vituperatio vitiorum ipsarum etiam quarum sunt vitia, naturarum decus dignitatemque commendat, quanto magis Deus conditor omnium naturarum etiam in earum vitiis laudandus est ; cum et hoc ab illo habeant quod naturae sunt, et in tantum vitiosae sint, in quantum ab ejus qua factae sunt arte discedunt... Et si ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis Sapientia Dei, vere summeque est, sicuti est, respice quo tendat quidquid ab illa discedit. Qui tamen

son accord avec la volonté divine en même temps qu'à son accord avec la raison. En ce sens, pour reprendre les vigoureuses expressions de saint Anselme, il y a une vérité de la volonté comme il y en a une du jugement, et c'est au fond la même, puisque, dans un cas comme dans l'autre, la droiture consiste pour l'homme à se régler sur la loi divine, afin de penser et de vouloir ainsi qu'il doit. Il y a même une vérité des actions — *qui facit veritatem, venit ad lucem*[1] — car *faire* la vérité n'est pas autre chose que bien faire, c'est-à-dire conformer son acte à la règle posée par Dieu, comme mal faire est y déroger[2]. Il suffit donc de se souvenir que la raison est l'œuvre de Dieu, pour comprendre qu'enfreinure ses prescriptions soit enfreindre les prescriptions divines. Agir contre les ordres qu'elle dicte, c'est, à travers la nature, atteindre celui qui l'a faite : *unde ejusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae et quod sit contra legem aeternam*[3]. Il n'y a donc pas deux définitions du péché, mais une seule, puisque violer les lois de la raison, règle prochaine de nos actes, c'est en violer la règle première et fondamentale, cette loi éternelle qui n'est en quelque sorte que la raison de Dieu[4].

En réduisant ainsi à l'unité les deux principes régulateurs de l'activité morale, les penseurs chrétiens se mettaient à même de relier les résultats obtenus par la spéculation grecque à leur propre métaphysique de la création. Pourtant, il va de soi que relier veut dire ici subordonner, car la raison humaine ne devient moralement législatrice qu'en tant qu'elle est « informée » par la loi divine à tous ses degrés. A titre de raison naturelle, elle suit les principes premiers de la raison pratique, elle-même soumise à l'illumination divine, règle de la conscience morale[5] ; en tant que dirigé par Dieu

defectus non esset vituperatione dignus, nisi esset voluntarius. » Saint AUGUSTIN, *De lib. arbit.*, III, 14, 42 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1291-1292. Le début du texte est cité par saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 2, ad 4m.

1. JEAN, III, 21.

2. Saint ANSELME, *De veritate*, 3-4 ; *Patr. lat.*, t. 158, col. 471-472. — « Si igitur Deus esset prima causa non agens rectitudinem, actus non rectus non esset peccatum. » DUNS SCOT, *Op. Oxon.*, II, 34-37, 5 (édit. Quaracchi, t. II, p. 836 ; art. 903, *a*).

3. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 2, ad 4m.

4. « Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex : una, propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio ; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 71, 6, Resp.

5. On retrouve, sur le plan de la conscience morale, la même divergence de vues entre l'augustinisme et le thomisme que nous avons notée sur le plan de la connaissance intellectuelle et rationnelle. Tous les penseurs chrétiens s'accordent pour admettre

vers sa fin surnaturelle, l'homme est soumis dans sa raison aux ordonnances de la révélation ou aux influences secrètes de la grâce. Si donc il est vrai que la loi naturelle de la raison se réduise à la loi éternelle de Dieu, il n'est pas vrai que la loi éternelle se réduise aux prescriptions de la raison naturelle. En d'autres termes, il y a plus de choses ordonnées ou défendues à l'homme que sa raison ne lui prescrit ou ne lui interdit d'en faire ; pour que les deux ordres puissent être considérés comme coïncidant purement ou simplement, il faudrait que la fin naturelle et la fin surnaturelle de l'homme fussent rigoureusement identiques. Nous savons, au contraire, qu'il n'en est pas ainsi ; la loi éternelle enveloppe donc la raison humaine, en fonde et en sanctionne les prescriptions, mais la déborde de toutes parts, et c'est ce qui fait que si le philosophe est bien fondé à définir le péché comme ce qui s'oppose à la raison, le théologien ne l'est pas moins à y voir surtout une offense à Dieu[1]. Et il est bien vrai que l'ordre théologique n'est pas l'ordre philosophique, mais on peut se demander si l'ordre philosophique lui-même est ici tel qu'il serait sans l'ordre théologique qui le couronne. Que le péché soit une prévarication de la loi divine et une désobéissance à Dieu plutôt pour le théologien que pour le philosophe, rien de plus vrai. Il semble pourtant inévitable que le philosophe chrétien lui-même, lorsqu'il en arrive à se demander pourquoi tout acte contraire à la raison est mauvais, se trouve finalement conduit à une réponse du même genre. La loi divine, prise au sens strict, ne signifie que les commandements de Dieu et c'est par rapport à cette législation que la théologie morale définit le péché ; mais, si on la prend au sens large, elle englobe toutes les « informations » de la raison humaine par la raison divine, y compris la conscience morale elle-même. Voilà pourquoi le rationa-

que l'évidence des prescriptions de la raison pratique est suspendue à l'illumination divine, et tous se réclament, au XIII[e] siècle, de saint Augustin. Mais les représentants de l'école franciscaine (saint Bonaventure, Peckham, R. Marston, etc.) se tiennent plus près de l'augustinisme véritable, en ce qu'ils admettent une illumination naturelle surajoutée à la lumière de l'intellect agent. Saint Thomas et Duns Scot confondent, au contraire, l'illumination morale avec l'intellect agent dans sa fonction pratique.

1. « Dicendum quod a theologis consideratur peccatum, praecipue secundum quod est offensa contra Deum ; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam, quam ex hoc quod contra rationem ; praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I[a]-II[ae], 71, 6, ad 5[m]. Cf. *In II Sent.*, 35, 1, 2, Resp. — La différence entre le plan moral et le plan théologique est fortement marquée par DUNS SCOT, *Op. Oxon.*, II, 34-37, 2, 8 (édit. Quaracchi, t. II, p. 815 ; art. 878, *c*).

lisme moral chrétien finit par s'intégrer à une métaphysique de la loi divine ; désobéir à la raison, c'est désobéir à Dieu même : tout péché est une prévarication[1].

On chercherait en vain une notion de ce genre dans la morale d'Aristote. Attentif à définir les conditions de la moralité, il classe avec un soin minutieux les différentes erreurs qui vicient nos actes, mais ne remonte jamais dans son analyse au delà de la raison. A la base de toutes ses analyses et des jugements qui les concluent, se trouve le principe fondamental de Socrate : tout méchant est un ignorant. Corrigé, complété, assoupli par les précisions de détail nécessaires, il ne cesse de diriger la morale aristotélicienne : « Tout méchant est ignorant de ce qu'il devrait faire et de ce dont il devrait s'abstenir ; c'est à cause d'une erreur de ce genre que l'on devient injuste et, généralement parlant, mauvais »[2]. Ce qui est à l'origine du mal, c'est donc une ἁμαρτία, ou un ἁμάρτημα, c'est-à-dire une erreur initiale de jugement, dont le résultat sera de faire manquer le but que l'action vise. Aristote se représente, en effet, l'homme comme engagé dans la poursuite d'un bonheur, d'ailleurs tout relatif, dont la conquête est le terme de la vie morale. Ses actions sont bonnes lorsqu'elles l'en rapprochent, mauvaises lorsqu'elles l'en éloignent ; de toute façon, les notions morales de bien et de mal sont étroitement apparentées chez lui à celles de succès ou d'échec.

1. « Quid est peccatum nisi praevaricatio legis divinae et coelestium inobedientia praeceptorum ? Ergo in praevaricante peccatum est, sed in mandante culpa non est : non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset. Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset, quae, nisi aliqua malitiae fuissent semina, vel subsistere vel eminere non posset. » Saint Ambroise, *De Paradiso*, VIII, 39 ; *Patr. lat.*, t. 14, col. 292. Le texte a été transmis au moyen âge et soumis à la réflexion des théologiens par Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. 35, cap. I : « Ecce praevaricationem legis et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum » (édit. Quaracchi, p. 492). — Le problème de savoir ce qu'il fallait entendre ici par le mot loi ne pouvait pas ne pas être discuté et résolu en faisant rentrer sous la loi divine la loi naturelle qui en découle : « Lex aliquando accipitur stricte pro lege scripta vel data ; aliquando large, prout comprehendit legem naturae et legem scripturae et legem gratiae. Et in praedicta notificatione (Ambrosii) lex accipitur large. » Saint Bonaventure, *In II Sent.*, 35, dub. 4 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 837. Abordant le problème d'un autre point de vue, saint Thomas arrive à une conclusion analogue : « Loquimur autem nunc de actibus hominis ; unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem ; unde Dionysius ait (IV cap. *de div. Nom.*), quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam. » *De malo*, II, 4, Resp. On notera dans ce texte que le bien et le mal moral s'y définit par rapport à la raison informée par la loi divine à ses différents degrés.

2. Aristote, *Eth. Nic.*, III, 1, 1110 *b* 28-30.

Il y a des erreurs de conduite qui ne dépendent pas de nous ; ce sont des ignorances dont la cause est extérieure à nous et dont nous ne sommes par conséquent pas responsables ; elles ne nous en font pas moins manquer le but : ce sont des échecs proprement dits, en tout cas des insuccès et, si l'on veut, des infortunes. Lorsque la cause de l'insuccès est en nous, ce n'est plus seulement de malchance qu'il s'agit, mais de faute. Il n'y a donc, entre la faute morale et l'insuccès, d'autre différence que celle des causes dont dépend l'échec final de l'acte humain. Et l'on n'en changerait pas la nature en ajoutant à ces causes une impulsion qui nous entraîne au mal par désir ou par colère ; l'acte qui en résulte est alors injuste, mais cette injustice demeure l'effet d'une ignorance radicale dont l'acte mauvais n'est que la conséquence indirecte. Même si l'acte est consciemment voulu, délibéré, choisi après une discussion qui en évalue les motifs, sa malice exprime l'injustice de celui qui l'accomplit ; ce n'est plus seulement l'acte qui est mauvais, c'est l'homme ; pourtant, la malice de l'homme lui-même, l'injustice radicale qui le vicie présuppose toujours la même erreur initiale de la raison[1]. La vertu est l'habitude raisonnable qui nous rend capables d'atteindre le bonheur, comme le vice est l'habitude déraisonnable qui nous condamne à le manquer. Dans tout cela, rien qui nous soumette à une loi plus haute que celle de l'homme ; nous recueillons le bénéfice de notre habileté, nous supportons les conséquences de notre maladresse ; absorbé dans la contemplation de sa propre pensée, le Premier Moteur immobile ne légifère pas pour régler la conduite des hommes ; non seulement on ne se le représente pas aisément comme auteur d'une Révélation surnaturelle et législateur d'un Décalogue, mais, puisqu'il n'est pas le créateur de nos consciences, il poursuit sa vie divine sans créer

1. Sur la différence entre ἀτύχημα, ἁμαρτήμα et ἀδίκημα, voir ARISTOTE, *Eth. Nic.*, V, 8, 1135 b 11-25. Il convient de noter que l'ἁμαρτήμα n'est pas même un mal moral, parce qu'il ne dépend pas d'un vice et ne résulte pas de l'injustice du sujet agissant (1125 a 17-19) ; la faute provient alors soit d'une erreur purement accidentelle, d'une simple ignorance, soit d'une erreur dans la délibération (1142 a 21). La malice morale dépend donc de la présence d'un vice (habitude mauvaise stable), cause permanente d'actions manquées ; on peut commettre des injustices sans être injuste, des méchancetés sans être méchant ; mais avoir le jugement faussé et la volonté déréglée au point de choisir le mal, c'est être injuste : ἄδικος ; pervers : μοχθηρός. — Cf. les justes remarques du P. A.-M. FESTUGIÈRE, *La notion du péché présentée par saint Thomas:* « Pécher, en grec, se dit ἁμάρτανειν, et ἁμάρτανειν, c'est proprement manquer le but. Pour un Grec, le mot n'éveillera rien d'autre ; on ne quitte pas le plan humain, la référence à l'homme et à son bonheur. Un chrétien évoque aussitôt l'idée de Dieu, d'offense à Dieu ; d'instinct, il se réfère à Dieu, à sa majesté infinie : on perçoit toute la distance » ; dans *The New-Scholasticism*, vol. V 4 (octobre 1931), p. 337.

du dedans la loi qui nous dirige, ni la lumière qui nous éclaire ; nos erreurs nous nuisent sans qu'un Christ soit là pour en souffrir ; le juste persévère ou le pécheur se repent sans qu'aucune joie dans le ciel n'accompagne sa persévérance ou n'accueille son repentir ; à l'homme de faire sa vie morale et d'en recueillir les suites, Dieu n'y est pas intéressé.

Il semble en aller autrement chez Platon ; il en va même nécessairement autrement dans une philosophie où les dieux sont les auteurs de la nature et la gouvernent providentiellement par des lois. Dans le platonisme, comme dans le christianisme, il existe un ordre divin qui domine l'ordre de la moralité et le définit. S'exprimant dans le langage du mythe, le philosophe rappelle l'ancienne tradition qui voulait que Saturne, constatant l'incapacité de tout homme à gouverner les autres avec l'autorité convenable, eût soumis les cités à des intelligences plus divines que les nôtres et fait de ces Démons des pasteurs d'hommes, comme les hommes sont pasteurs de leurs troupeaux. C'est à ces guides divins que nous nous soumettons lorsque, suivant les préceptes de la raison, nous leur confions par là même la conduite de notre vie privée, de nos familles ou des cités dont elles font partie. Il n'y a donc pas de différence entre obéir aux dieux ou obéir « à la partie immortelle de notre être »[1]. Identifions Saturne au Démiurge du *Timée*, ne retrouverons-nous pas ici l'équivalent d'un monde chrétien, où la loi naturelle de la raison n'est que l'expression de la loi divine et trouve en cette dernière le fondement ultime de la moralité ?

Que Platon soit ici aussi proche du Christianisme qu'on peut l'être sans être chrétien, c'est une évidence, et je ne la constate que pour n'être pas accusé de l'oublier. Pourtant, des différences importantes subsistent dont l'histoire se doit de tenir compte, et elles se rattachent toutes à celle qui sépare le monde grec du monde chrétien. Soumis à une pluralité de dieux, organisé par l'un d'eux, mais non créé, l'univers de Platon n'est pas entièrement imprégné d'intelligibilité, parce qu'il n'est pas totalement dépendant de son auteur. De là l'écart qui sépare la providence platonicienne de la providence chrétienne et que j'ai tenté de marquer en son lieu. Le même écart se retrouve ici. Toute injustice morale est une violation de la loi, mais cette loi dépend de causes beaucoup plus complexes que celle qui fixe au monde chrétien la sienne. Selon Platon, elle est établie avant tout par le dieu, dont l'art du légis-

1. PLATON, *Lois*, IV, 713 D.

lateur humain se fait l'interprète, mais les lois qui régissent les États dépendent aussi du hasard et de l'occasion qui, avec le dieu, gouvernent toutes les affaires humaines[1]. L'intervention de ce μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός ne suppose pas seulement un univers partiellement livré à lui-même — il doit l'être pour autant qu'il contient du non-créé — mais encore un ordre humain où la loi divine ne règne pas comme elle fait dans un monde chrétien.

Sans doute, elle y règne, comme y règne la providence dont elle n'est qu'une des formes ; elle s'y entoure de sanctions, comme celles que la providence a établies pour assurer le respect de ses décrets, mais ni dans l'un ni dans l'autre cas la violation de la loi ne met en cause un ordre créé dont Platon n'a pas conçu l'existence. Le dieu, qui, selon la tradition orphique, est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres, va toujours droit devant lui ; la Justice le suit, prête à récompenser les bons et à punir les méchants, mais cette Justice administre le monde comme une loi impersonnelle. Qui marche à la suite de la divinité, lui devient par là même semblable et sera récompensé par le bonheur de vivre en juste avec les justes ; qui croit pouvoir se conduire lui-même, le dieu le délaisse ; après un semblant de succès, la Justice en tire vengeance et le perd, lui, les siens et son pays[2]. La « vieille loi » dont se réclame toujours Platon, c'est que le semblable aime son semblable ; elle lui suffit, elle suffit à ses dieux pour que l'ordre règne, mais elle ne le fait régner que pour les êtres qu'elle gouverne, leurs écarts de conduite n'atteignant qu'eux-mêmes sans blesser la Justice ni le dieu qui marche devant elle : il n'est pas assez responsable de l'homme pour pouvoir en être offensé.

Tout autre est la position du problème en régime chrétien. « La loi éternelle », dit saint Augustin, « est la raison divine, ou la volonté de Dieu, ordonnant de conserver l'ordre naturel et défendant de le troubler ». Rien de plus net qu'une telle formule, mais il en faut voir les implications. Si la loi éternelle se confond avec la volonté ou la raison de Dieu, elle s'apparente étroitement aux idées, dont chacune est, en effet, une loi éternelle et immuable, qui vit dans sa Sagesse, c'est-à-dire dans le Verbe. Or, nous savons que les Idées de Dieu sont Dieu ; il faut donc dire que la loi divine, puisqu'elle s'identifie à la raison de Dieu, est elle-même identique à Dieu. Elle est, selon l'expression familière à saint Augustin et

1. PLATON, *Lois*, IV, 709 B.
2. PLATON, *Lois*, IV, 716 CD.

souvent reprise par saint Thomas, l'art divin par lequel toutes choses sont créées et gouvernées. Bien qu'elles soient des comparaisons, ces expressions veulent être prises au sens fort. L'art, c'est la règle qui guide la pensée de l'artisan et détermine ce que sera son œuvre. Or, lorsqu'il s'agit de Dieu, on doit d'abord se souvenir que son art n'est pas une perfection qui s'ajoute à sa nature, mais sa nature même, et l'on doit ajouter que son efficace n'est pas celle d'une simple production, mais d'une création. Pour tenir compte de ces deux aspects du problème, il faut donc dire que la loi éternelle n'est autre que Dieu même, dont la raison gouverne et meut toutes choses comme elle les a créées[1]. Perdre de vue ce rapport intime de la notion de loi à celle d'une providence créatrice, c'est se rendre impossible de discerner le caractère propre qui distingue la loi morale chrétienne de celle de Platon.

Entre les deux s'interpose une fois de plus l'idée de création, avec toutes les conséquences qui en découlent dans l'ordre de l'action comme dans celui de la connaissance. La loi éternelle ne fait qu'un avec la Sagesse de Dieu, qui meut et dirige vers leur fin toutes les choses qu'elle a créées. On peut donc dire, avec saint Augustin, que Dieu a « concréé » la loi naturelle aux êtres qu'il appelait à l'existence ; de même que, du fait qu'ils existent, ils participent analogiquement à l'être divin, de même aussi, du fait que la règle de leur activité est inscrite dans leur essence et la structure même de leur être, ils participent analogiquement à la loi éternelle de Dieu. Comment recevraient-ils l'un sans l'autre ?

1. «... in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in ejus Sapientia vivunt... » Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, IX, 22 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 274. — « ... de illa quippe superna civitate, ubi Dei voluntas intelligibilis atque incommutabilis lex est... » *Op. cit.*, X, 7, col. 284. — «... ratio gubernandae universitatis... » *Op. cit.*, XV, 5, col. 352. — « Sed contra est quod Augustinus dicit, in I *De lib. arbit.*, cap. VI ; lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quae supra (qu. 90) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in Primo (qu. 14, a. 8) habitum est. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in Primo (qu. 103, a. 5) habitum est. Unde sicut ratio divinae sapientiae, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 1, ad Resp.

La loi naturelle est à la loi éternelle comme l'être est à l'Être, et le principe vaut pour tout ordre de créatures, indistinctement[1].

C'est là un point où les Pères de l'Église et les philosophes du moyen âge, quels que soient leurs désaccords de détail dans la discussion technique du problème, sont entièrement d'accord. On voit d'ailleurs qu'il leur eût été difficile de ne pas l'être, à l'aisance avec laquelle les textes bibliques viennent sous leur plume dès qu'ils abordent la question. *Praeceptum posuit, et non praeteribit* (Ps. 148, 6). *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transirent fines suos* (Prov. 8, 29). *Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt* (Prov., 8, 15). Le Dieu créateur de l'Écriture s'affirme donc comme source et cause de toute législation naturelle, morale et sociale. Les lois du monde physique sont l'œuvre d'un législateur souverain qui prescrit à la nature des règles à suivre. Doué de connaissance, l'homme doit leur obéir.

On peut donc dire que la loi éternelle est pour ainsi dire « transcrite », « inscrite », dans notre cœur. Si la raison est la règle qui mesure la bonté ou la malice de notre volonté, elle le doit à cette règle suprême, qui n'est elle-même que la raison divine rayonnant en nous par mode de participation. *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (Ps. 4, 6-7). Le texte classique sur lequel se fondent toutes les doctrines de l'illumination intellectuelle vaut aussi bien pour l'illuminaion morale, puisque les règles de l'action dérivent de Dieu comme celles de la connaissance. Bien plus, elles sont, elles aussi, des connaissances : les principes premiers de la raison pratique dont se déduit, par voie de conséquence rationnelle, la série indéfinie des devoirs particuliers. « La lumière de la raison, qui est en nous, peut donc nous montrer le bien et régler notre volonté, pour autant qu'elle est la lumière de sa face, c'est-à-dire : dérivée de sa face. Il est donc manifeste que la bonté de la volonté humaine dépend de la loi éternelle beaucoup plus que de la loi humaine. C'est même pourquoi, là où la raison humaine fait défaut, c'est à la loi éternelle qu'il

1. Même les anges «... quibus (Angelis) potius convenit venire ad Deum motibus sanctis, hoc est cogitationibus piis, quibus ab eis consulitur incommutabilis Veritas, tanquam lex aeterna in illa eorum curia sempiterna. Neque enim sibi ipsi sunt veritas, sed creatricis participes veritatis, ad illam moventur, tanquam ad fontem vitae, ut quod non habent ex seipsis, capiant ex ipsa ». Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XVI, 6, 1 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 484. Ce texte montre clairement l'identité foncière de la loi de connaissance et de la loi morale.

faut recourir »[1]. La loi morale même que Dieu a révélée au peuple d'Israël n'a fait que mettre sous les yeux des hommes ce qu'ils refusaient de lire dans leur conscience, où pourtant ils l'eussent trouvé déjà écrit[2]; celle qu'il révèle pour le bien des hommes, s'il le juge utile, il l'avait inscrite dans leur conscience en la créant[3]; consulter la loi morale révélée, consulter sa conscience, consulter la raison, c'est toujours consulter Dieu.

On aperçoit, dès à présent, où va pouvoir se trouver le fondement de toute législation politique et sociale légitime[4]. Pour le moment, contentons-nous d'observer quelles conséquences découlent de ce principe en ce qui concerne la notion de péché. Tel qu'il nous apparaît ici, l'homme est un être qui participe à la loi éternelle par mode de connaissance rationnelle et qui, du fait qu'il la connaît, se dirige lui-même à sa lumière, au lieu de simplement la subir comme fait le reste de la nature[5]. Voir cette loi directement et en

1. « Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas transcribitur; ut tanto se sciant vivere melius, tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo, et vivendo custodiunt diligentius. » Saint AUGUSTIN, *De ordine*, II, 8, 25 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1006. — « Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui. » *Enarr. in Ps. 145*, 5 ; t. 37, col. 1887-1888. — « Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana : et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 19, 4, Resp. — « Quoniam ergo bonitas actus voluntatis pendet a dictamine recto rationis, ut ab intrinseca et proxima regula, magis dependeat oportet a lege aeterna, cujus quaedam participatio est lex naturae omnibus indita, et de cujus immobilitate fit, ut lex naturae semper et infallibiliter perinde iudicet quid faciendum aut non faciendum sit. » DUNS SCOT, *Quaest. Quodlib.*, XVIII, 3 ; et HIER. DE MONTEFORTINO, *J. D. Scoti Sum. theol.*, Ia-IIae, 19, 4, Resp.

2. Saint AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. 57*, 1 ; *Patr. lat.*, t. 36, col. 673-674. — Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 100, 1, Resp.

3. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 5, Resp. et ad 1m.

4. « Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus a lege aeterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I *De lib. arb.*, cap. VI, quod : in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 3, Resp. Ce serait ici le lieu de montrer en quel sens, dans une politique chrétienne, l'autorité peut être *de droit divin*. Le contresens classique sur ce point consiste à supposer que tout pouvoir est légitime parce que tout pouvoir vient de Dieu, alors que la doctrine chrétienne enseigne qu'il n'y a de pouvoir légitime que celui qui vient de Dieu. Pour avoir droit d'exiger l'obéissance, l'autorité doit d'abord obéir elle-même à la loi éternelle ; toute sa légitimité consiste à en être une expression.

5. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 6, Resp.

elle-même, ce serait voir Dieu ; il ne saurait en être question pour nous dans cette vie ; mais, puisque toute connaissance de la vérité est en nous comme une irradiation de la lumière divine[1], toute dérogation aux prescriptions de la raison pratique est par là même une dérogation à la loi éternelle qui la dirige, c'est-à-dire une opposition de la volonté humaine à la raison de Dieu. Bien plus, puisque l'ordre naturel n'est qu'une participation réelle à la loi divine qui l'établit en le créant, tout ce qui s'oppose à la loi divine, que cet ordre suit, est par là même un vice : *omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum*[2]. Toutes les vertus, dit Jean Damascène, sont naturelles. Elles le sont parce que rationnelles, car c'est la rationalité qui définit notre nature; mais elles ne sont rationnelles que parce que conformes, en nous, aux prescriptions souveraines de la raison divine, législatrice et règle des volontés par la raison. Il faut donc comprendre, inversement, que tout ce qui contredit une inclination naturelle, à moins que ce ne soit au nom d'une inclination naturelle supérieure, est un péché. Violer une loi naturelle et une prescription de la raison, dans un monde chrétien, ce peut donc être, c'est même assurément, une atteinte au bonheur propre de celui qui contrevient à la loi, car c'est une violation de l'ordre qui garde toujours ses droits et les rétablira par la sanction, mais c'est en même temps tout autre chose : une offense à Dieu, créateur de l'ordre, de la raison législatrice et souverain législateur lui-même. Le caractère sacré que revêt tout ordre, fût-il naturel, du seul fait d'être créé, développe ici ses conséquences avec une nécessité inéluctable. Il ne s'agit plus simplement de déranger, à nos risques et périls, un ordre établi pour nous dans la matière par quelque bienveillant Démiurge ; s'y opposer, c'est, pour l'homme, nier et détruire en soi, autant qu'il lui est possible, la fin que Dieu se propose en le créant. Tout refus de l'ordre naturel tient donc en quelque mesure du sacrilège et même, s'il s'agit d'une faute grave, d'une sacrilège folie. En opposant à la volonté divine la révolte d'une volonté humaine, le péché consomme le suicide d'une personne morale, créée pour la béatitude, et qui la refuse. C'est là qu'est sa véritable malice ; le reste n'est que conséquence qui en découle ou remède pour la réparer.

On ne peut en venir à cette conclusion sans se souvenir des innombrables expressions bibliques qui peignent Dieu comme offensé, irrité, vengeur ou apaisé. Nul n'ignore que de telles images

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 2, Resp.
2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, 142, 1, Resp.

ne nous autorisent pas à lui prêter des passions humaines. Assurément, le Dieu judéo-chrétien n'est pas semblable aux dieux de la mythologie grecque ; il n'éprouve ni colères, ni regrets ; sa vie intime n'est pas plus troublée par nos offenses que réjouie par nos louanges. En ce sens, ce n'est pas Homère, c'est Aristote qui a raison. Pourtant, ici encore, la Bible ne faisait qu'user de métaphores pour suggérer, par des comparaisons sensibles, une vérité métaphysique profonde, qui fait partie intégrante de la philosophie chrétienne, et à laquelle, faute d'avoir conçu la loi naturelle comme créée par Dieu, Aristote n'a jamais songé. Même dans le monde de Platon le péché ne viole pas l'œuvre de Dieu comme il la viole dans le monde chrétien. Certes, rien de ce que nous faisons ne saurait atteindre Dieu lui-même, formellement et en soi, mais le pécheur fait tout ce qu'il est possible de faire contre un Dieu que sa perfection met hors de notre atteinte, en portant une main destructrice sur l'œuvre qu'il a créée. Même là, ni l'Ange déchu, ni l'homme ne sauraient se targuer de mettre en échec la puissance divine ou de faire obstacle à l'accomplissement de sa volonté. Ce dont Dieu veut que cela soit, sera ; ce dont il veut que cela se fasse, sera fait et sera même fait par nous, s'il le faut, en dépit de nous. L'homme ne déroge à l'ordre prescrit que dans la mesure où Dieu le lui permet ; pourtant, dans cette mesure, il est trop vrai que le libre arbitre peut y déroger et y déroge. C'est pourquoi le péché, tel que les penseurs chrétiens le conçoivent, fait de celui qui le commet un adversaire de Dieu et un rebelle : *facit hominem rebellem et contrarium Deo;* un ennemi qui lutte contre lui et lui résiste : *peccatum facit hominem inimicum Dei, et pugnare adversus Deum et resistere*[1]. Cette inimitié, qui rendra la sanction punitive inévitable, n'est au fond rien d'autre que la volonté de commettre un déni de justice et le refus de rendre à Dieu l'obéissance qui lui est due. Souvent, le péché n'a d'autre cause que l'ignorance ou la faiblesse ; il n'est alors que d'une gravité beaucoup moindre ; mais, lorsqu'il réalise pleinement sa propre essence, niant et refusant en connaissance de cause l'ordre voulu par Dieu, il devient le mépris de Dieu; sans diminuer sa gloire, il refuse de la reconnaître[2]. Ce

1. Saint Bonaventure, *In II Sent.*, 35, 1, 3, fund 2 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 826. La note 8 de la même page indique une série de textes de l'Écriture auxquels de telles expressions peuvent faire penser.

2. « Quid est enim iste consensus, nisi Dei contemptus et offensa ipsius ? Non enim Deus ex damno, sed ex contemptu offendi potest. Ipse quippe est summa illa potestas quae damno aliquo non minuitur, sed contemptum sui ulciscitur. Peccatum itaque nostrum contemptus Creatoris est et peccare est Creatorem contemnere, hoc est id

faisant, l'homme s'exclut lui-même de cette gloire à laquelle il était destiné par Dieu dans sa condition première ; Dieu reste dans la perfection de sa béatitude, mais l'homme perd la sienne, car c'est elle, l'effet de Dieu auquel le pécheur s'oppose et qu'il détruit par la révolte de sa volonté[1].

On comprend d'abord par là de quelle manière la notion de péché se rattache à celles de sanction et de grâce dans une conception chrétienne du monde. Les bons comme les méchants sont soumis à la loi divine, les uns en ce qu'ils l'accomplissent, les autres, qui refusent de l'accomplir, en ce qu'ils la subissent[2]. Sur le plan purement philosophique et naturel, l'enjeu de la vie morale n'est que le bonheur de cette vie, que l'on gagne ou que l'on perd, selon que les actes de l'homme se conforment ou non aux règles de la nature et de la raison. Dès ici, c'est la volonté et la raison divine qui, en assurant le jeu de la loi naturelle, fixent le sort des humains auxquels elle s'applique ; mais, du seul fait que cette loi naturelle est une participation de la loi divine, toute infraction grave à ce qu'elle prescrit, si elle est volontaire et faite en connaissance de cause, prend un caractère tout différent de celui qu'elle pouvait avoir dans une morale grecque. En promulguant expressément par le Décalogue ce que la conscience morale prescrivait déjà, Dieu manifeste le lien de participation qui relie la raison de l'homme à la sienne. L'avertissant qu'en violant sa propre loi il viole en même temps celle dont elle dérive, le législateur divin rend désormais impossible pour la raison de méconnaître le caractère vrai de la moralité et la portée réelle du crime qui la viole, crime d'une gravité telle qu'il serait irrémédiable, si Dieu lui-même ne se chargeait d'y remédier.

Tel que les Chrétiens le conçoivent, le péché n'est en effet rien

nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum, vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum. » ABÉLARD, *Scito te ipsum*, cap. III ; *Patr. lat.*, t. 178, col. 636. — « Non dicitur homo in Deum peccare quia Deum in aliquo laedat, sed quia Deo subtrahit quod ei debet, et, quantum in ipso est, ejus gloriam minuit, quamvis hoc facere non possit. » Saint THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, 42, 2, 2, qu. 3, sol. 2. Cf. saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 37, 2, 1, fund. 4 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 869.

1. « Ultimo vero modo aliquid potest repugnare Deo in effectu suo, quia per malum bene contingit aliquem Dei effectum reddi minus habilem ad susceptionem divinae influentiae ad obtentum perfectionis et beatitudinis, ad quam ordinatur ex sua primaria conditione. » Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 35, 1, 3, Resp. ; édit. Quaracchi, t. II, p. 827.

2. Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 35. 1, 3, Resp. à *Per hunc etiam modum*. — Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 6, Resp. Cf. 87, 6, Resp. — Sur la nature et la place des sanctions dans la morale chrétienne, voir É. GILSON, *Le thomisme*, 4e édit., p. 378-371.

d'autre qu'une destruction de l'ordre divin. L'homme détruit donc, en le commettant, quelque chose qu'il ne peut pas plus recréer qu'il n'eût été capable de le créer. La rectitude de sa volonté était elle-même une grâce ; il l'a perdue par sa faute ; comment pourrait-il se la rendre ? Mais Dieu peut rendre, s'il le veut, ce qu'il avait donné. Bien plus, en offensant Dieu dans ses œuvres par le péché, l'homme offense un être infini ; comment, par quels efforts personnels, en vertu de quels mérites pourrait-il jamais combler la distance entre son injustice et la justice divine ? Pour que le mérite humain redevienne possible, il faut donc encore que ce soit Dieu qui le restitue. Le chrétien se trouve ainsi placé dans un ordre où la moralité naturelle elle-même appelle un ordre surnaturel comme son complément nécessaire. Il ne se réclame plus ici d'abord de ses vertus, de sa justice et de ses mérites, mais de ce que la grâce lui permet d'en acquérir. Est-il besoin d'insister sur ce que le changement de nature imposé au péché par la tradition judéo-chrétienne, en le reliant à l'idée de création, entraîne de transformations profondes dans la manière de concevoir la vie morale ? Sans doute, nous atteignons ici l'ordre surnaturel, et nul ne songe à soutenir qu'il fasse partie de la philosophie proprement dite : il la transcende ; mais il n'aurait même pas à transcender une philosophie grecque, parce que le mal moral n'y est pas ce qu'il est dans une philosophie chrétienne, et c'est un point capital que saint Bonaventure a clairement expliqué : « Les philosophes grecs ne savaient pas que le péché est une offense à la majesté divine et qu'il prive nos facultés de leur pouvoir. Ils ont donc dit que l'homme peut devenir juste en accomplissant des actes justes, comme il était devenu injuste en abandonnant l'ordre prescrit par la droiture de la raison. C'est pourquoi Aristote dit qu'en s'exerçant à mieux agir, le méchant progressera beaucoup, ou même se rétablira parfaitement dans l'habitude du bien... Les catholiques, au contraire, qui discutent la question à la lumière de la foi et sous l'autorité de l'Écriture, savent que le péché est offensant pour Dieu — *Dei est offensivum* — et aussi, en quelque sorte, cause de damnation — *et etiam, quodam modo, damnificativum* — en ce qu'il fait passer l'homme du service de Dieu à celui du démon ; et, enfin, déformateur de l'image divine en nous — *et etiam imaginis deformativum*. Ils en ont donc conclu que, pour que le libre arbitre ressuscite du péché, la grâce est nécessaire »[1].

1. Saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 38, 1, Resp. ; édit. citée, t. II, p. 675-676. — Sur la grandeur de l'offense faite au Dieu infini par le péché, *Ibid.*, fund. 5, p. 675, et saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 87, 5, Resp.

Toutes les lignes de la pensée chrétienne viennent converger ici ; en nous conduisant à la destruction de l'image par le péché, elles nous rappellent ce que le mal moral détruit dans l'œuvre de création, les conséquences qu'il entraîne et le sacrifice, d'un prix infini, qui peut seul le racheter.

A quelque distance que l'on puisse se sentir de la pensée grecque, on se jugera peut-être encore plus loin de la pensée moderne et de ses insistantes revendications en faveur de l'autonomie de la volonté. Il n'est cependant pas certain que même la notion d'autonomie de la volonté soit complètement étrangère à toute influence chrétienne. Ne suppose-t-elle pas d'abord que l'homme soit une personne, et qui donc nous a enseigné à considérer la personne humaine comme membre d'un royaume des fins, sinon l'Évangile ? Ce citoyen du royaume des fins est une personne, parce qu'il est une raison ; sa raison pratique est législatrice, en tant qu'elle décrète des actions dont la maxime est universellement valable pour toute raison en général ; en obéissant à la loi morale, la volonté ne se soumet qu'à sa propre loi, qui est celle de la raison. Si c'est là ce que l'on nomme l'autonomie de la volonté, qui soutiendra que la volonté du chrétien ne soit pas autonome ? Sans doute, elle est soumise à la loi de Dieu, qui la domine ; mais n'en est-il pas ainsi dans la morale de Kant lui-même ? L'homme n'y est qu'un membre du royaume des fins, car, s'il y est législateur, il y reste sujet de la raison législatrice ; le seul qui en fasse partie comme chef, *als Oberhaupt*, c'est Dieu, qui, souverain législateur, est aussi seul à ne dépendre de la volonté d'aucun autre[1]. Dire, avec les philosophes chrétiens, que la raison humaine n'est pas « homogène » à celle de Dieu[2], c'est donc seulement rappeler qu'on ne peut faire rentrer dans le même genre la raison créatrice et la raison créée, ce n'est pas nier que ce qui s'impose comme universellement valable à la deuxième ne le soit aussi pour la première. Tout au contraire, participation de la raison et de la loi divine, celle de l'homme est à son tour législatrice parce qu'elle peut toujours, en pensant le vrai, vouloir le bien, c'est-à-dire déterminer des actions dont la maxime puisse être érigée en loi universelle de la nature. Entendue en ce sens, la moralité chrétienne n'a pas à s'opposer, comme celle

1. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II Abschnitt : « Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn er als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist. »

2. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, 19, 4, ad 2^{m}.

de Kant, au point de vue empirique du bonheur, non plus qu'au point de vue rationnel de la perfection ; elle les enveloppe, en les justifiant l'un et l'autre. La morale de Kant n'est peut-être qu'une morale chrétienne sans la métaphysique chrétienne qui la justifie, le débris, encore imposant mais ruineux, d'un temple dont on a sapé les fondements.

CHAPITRE XVII

INTENTION, CONSCIENCE ET OBLIGATION

On vient de voir l'importance considérable de la morale antique aux yeux des penseurs du moyen âge, et le respect qu'ils ont pour elle, même lorsqu'ils éprouvent le besoin de la dépasser. J'en arrive cependant à un point où, quel que fût leur désir de conserver toutes les acquisitions durables de la morale grecque, ils se trouvaient réduits à leurs seules ressources et obligés de presque tout inventer. Nul ne reprochera jamais aux Anciens d'avoir négligé l'étude des vertus et des vices : leur morale en est faite. Pour eux, l'acte isolé, bon ou mauvais, s'il ne se rattache pas à une qualité permanente du sujet, à une habitude stable, qui, par sa stabilité même, l'affecte durablement et a droit d'entrer dans sa définition, n'offre guère d'intérêt pour le moraliste. Chacune de nos actions ne mérite d'être discutée, n'est objet d'appréciation morale, qu'en tant qu'elle exprime, par delà l'acte singulier du vouloir dont elle découle, le fond même de notre être tel que l'ont fait les patients efforts de toute une vie. Cette prépondérance du problème de la vertu et du vice en morale s'est maintenue aussi longtemps qu'a duré l'influence grecque ; elle est, de nos jours, à peu près complètement annihilée. Nul moraliste ne s'élève au delà de la considération de l'acte singulier, pris dans sa singularité même, comme si, à lui seul, il mettait chaque fois en jeu la totalité de notre vie morale. Tout se passe, surtout depuis Kant, comme si l'analyse du devoir tendait de plus en plus à concentrer dans la qualité du vouloir même qui décide, l'intégralité de la moralité. Les Anciens modelaient lentement et patiemment leur statue intérieure, ils ne jugeaient d'une vie que par son ensemble ; artistes qu'ils étaient, les détails de l'œuvre ne les intéressaient qu'en fonction de l'effet total. L'homme moderne paraît sentir différemment. On dirait qu'il se met tout entier dans chacune de ses actions importantes et qu'il y engage, avec l'essence de sa volonté bonne ou mauvaise, sa personnalité tout entière. Un seul acte peut être un triomphe définitif ou une catastrophe irrémédiable, qui rachète tous les vices ou annule

toutes les vertus. Peut-être s'est-il produit, entre les Anciens et nous, un lent déplacement de perspectives longtemps acceptées ; peut-être même la pensée moderne ne croit-elle pouvoir désormais se passer du Christianisme, pour asseoir sa morale, qu'au moment où il lui est devenu si naturel, qu'elle en confond les enseignements avec les lois de sa propre raison.

Parmi les innombrables conséquences qui découlent de la Bible et de l'Évangile pour l'ensemble de la philosophie, il n'en est pas de plus importante que ce que l'on pourrait nommer : l'intériorisation de la moralité. Dieu est l'Être ; il crée les êtres, non seulement dans leur corps, mais aussi, s'ils en ont une, dans leur âme. Conservateur permanent de l'être qu'il ne cesse de créer, providence attentive à tout ce qu'il conserve, il sait tout parce qu'il fait tout. Pas une âme qui subsiste sans lui ; pas une seule pensée de cette âme qui lui échappe. Il n'y a plus désormais de salut pour ceux qui prononcent des paroles de paix et méditent le mal dans leur cœur : *qui loquuntur pacem cum proximo suo, mala autem in cordibus eorum* (Ps. 27, 3). Lorsqu'il est commis, ce mal n'a d'autre espoir de rémission que le pardon de Dieu qu'il offense, à qui il se confesse et qui reste libre de ne pas l'imputer au pécheur contrit (Ps. 31). Comment, d'ailleurs, ne pas le confesser, puisque Dieu le connaît ? Si nous oublions le nom du Seigneur pour adorer de faux dieux, il nous en sera demandé compte, car il connaît le secret de nos pensées : *ipse enim novit abscondita cordis* (Ps. 43, 22). C'est lui qui nous a faits, et nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes (Ps. 99, 3), il sait donc aussi ce que contient son œuvre, sa justice comme son péché : *scrutans corda et renes Deus* (Ps. 7, 10).

Le Dieu biblique a donc immédiatement réclamé toute la juridiction morale à laquelle lui donne droit sa puissance créatrice. Du fait qu'il sait tout, l'homme lui doit compte de tout, même ses pensées : *omnia enim corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit* (*Paral.*, I, 28, 9) ; comme rien de ce qui est en nous ne lui échappe, ses jugements sont justes : *qui judicas juste, et probas renes et corda* (Jér., 11, 20). Le cœur des hommes est méchant et inscrutable, dit Jérémie ; qui le connaîtra ? Et la réponse est toujours la même : *Ego Dominus scrutans cor et probans renes* (Jér., 17, 10). On ne saurait donc s'étonner de l'insistance avec laquelle l'Évangile rappelle à l'homme que le péché est antérieur à l'acte par lequel il se manifeste au dehors et, dans bien des cas, indépendant de lui. Tout consentement intérieur est déjà un acte, aussi manifeste à Dieu que l'acte extérieur l'est aux hommes, si bien que l'accord ou le désaccord interne de la volonté

avec la loi divine suffit à définir un ordre d'obéissance ou de transgression morales complètement déterminé. Assurément, l'importance des actes extérieurs reste considérable, mais il existe désormais avant eux une série d'actes qui ne comptent pas aux yeux des hommes, et dont l'importance est primordiale devant Dieu. *Ut quid cogitatis mala in cordibus vestris* (Matt., 9, 4) ? C'est là, antérieurement aux actions et aux paroles même, que s'accomplit le mal et se commettent les crimes, car « ce qui sort de la bouche vient du cœur, et c'est là ce qui souille l'homme. C'est du cœur que viennent les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les impudicités, les vols, les faux témoignages, les paroles injurieuses » (Matt., 15, 18-20). La loi défend de commettre l'adultère, mais Dieu avertit l'homme de ne pas le commettre même dans son cœur (Matt., 5, 28).

Cette doctrine, si clairement exposée dans l'Évangile, ne pouvait manquer d'être immédiatement recueillie par les Pères de l'Église. Dès le IIe siècle, Justin s'appuie sur ce dernier texte de saint Matthieu pour l'enseigner et se contente, pour tout commentaire, d'en rappeler le fondement. La loi interdit de contracter effectivement un double mariage, mais le maître des Chrétiens leur interdit même de le désirer, car c'est se souiller que de désirer la souillure, « puisque, non seulement nos actes, mais nos pensées elles-mêmes, sont manifestes devant Dieu »[1]. Ce sentiment, de ne plus être assurés de la justice par la seule observance matérielle de la loi, si scrupuleuse d'ailleurs qu'elle puisse être, les premiers apologistes l'ont exprimé plusieurs fois, aussi bien contre le légalisme païen que contre le pharisaïsme juif. « Tout ce que nous disons, tout ce que nous pensons, que ce soit la nuit ou que ce soit le jour, nous savons que Dieu y assiste, et nous sommes assurés, puisqu'il est tout lumière, qu'il voit tout ce qui se cache dans nos cœurs »[2]. Au péché qui se commet en acte, à celui qui se commet en paroles, va donc s'ajouter désormais celui qui se commet en pensée, et l'on peut prévoir qu'il va même assumer une importance particulière, puisqu'il est la source des deux autres. Le commencement du péché et, pour ainsi dire, son fondement, est celui qui se commet dans le cœur de l'homme ; la parole et l'action qu'il détermine ne font que le conduire à son plein développement et achever de le constituer[3].

1. JUSTIN, *I Apolog.*, 15 ; Migne, *Patr. gréc.-lat*, t. 6, col. 349 B.
2. ATHÉNAGORE, *Leg. pro Christ.*, 33 ; *Patr. gréc.-lat.*, t. 6, col. 965.
3. Saint JÉRÔME, *Sup. Ezech.*, 43, 23 ; cité par saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 72, 7, Sed contra.

A partir de ce moment, on peut dire que l'essence du bien et du mal moral va se trouver transférée de l'acte à la volonté, car c'est par elle, comme le dit saint Augustin, que notre vie est droite ou pécheresse : *voluntas quippe est, qua et peccatur et recte vivitur*[1]. Et, par volonté, il faut entendre ici ce mouvement secret du cœur, qui se dirige vers un certain objet ou une certaine fin de préférence à d'autres. La langue des Psaumes avait fait un tel usage du « cri » du cœur vers Dieu, de la « clameur » qui monte sans cesse de l'âme de l'homme à son créateur, que l'expression finit par revêtir chez les Pères un sens presque technique. Le voleur qui veille dans l'ombre de la nuit en attendant l'heure de commettre son larcin, clame déjà vers Dieu son crime, car il a décidé de le commettre, et Dieu le sait : le crime est donc déjà commis. Ce que l'homme fait, peut-être lui-même ne sait-il pas de quel cœur il le fait, mais Dieu le sait : l'acte moral est donc souvent, on serait tenté de dire : presque toujours, translucide pour Dieu seul, opaque aux yeux de celui qui l'accomplit. Cette déclaration spontanée que fait d'elle-même à son créateur une volonté qui souvent s'ignore, cette parfaite nudité devant Dieu de nos mouvements les plus secrets, dont nous pouvons nous déguiser, mais non lui dissimuler la véritable nature, voilà ce qu'est la *clamor* du Psalmiste. Lorsqu'on lui donne un nom philosophique, puisqu'elle désigne le mouvement réel de la volonté tendant vers sa fin, on la nomme simplement l'« intention »[2].

1. Saint AUGUSTIN, *Retract.*, I, 9, 4 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 596.

2. « Ecce adhuc in stratu suo jacet, nondum surrexit ut furtum faciat ; vigilat et expectat ut homines dormiant : jam Deo clamat, jam fur est, jam immundus est, jam facinus de ore interiore processit. Quando enim facinus ex ore procedit ? Quando voluntas faciendi decernitur. Decrevisti facere ; dixisti, fecisti. Si furtum non feceris foris, forsitan ille non meruit perdere, cui disponebas auferre : et ille nihil perdidit, et tu de furto damnaberis... Quid sis enim apud Deum, quaeritur, non quid nondum parueris apud homines. » *Enarr. in Ps. 125*, 7 ; *Patr. lat.*, t. 37, col. 1662. — « Quis autem novit vias istas hominis, fratres mei, nisi vere ille cui dictum est, *Tu cognovisti semitas meas?* Omnia enim facta humana ante oculos hominum ; incertum est quo corde fiant... », etc. *Enarr. in Ps.* 141 ; t. 37, col. 1837-1838. — Le « jam Deo clamat » d'Augustin est exactement commenté par saint Thomas d'Aquin : « Dicendum quod intentio cordis dicitur clamor ad Deum : non quod Deus sit objectum intentionis semper ; sed quia est intentionis cognitor. » *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, 12, 2, ad 1^{m}. — On comparera avec intérêt cette notion chrétienne au passage de l'*Éthique à Nicomaque* (X, 18, 1178 a 24-34), où Aristote établit que les biens extérieurs sont nécessaires pour l'exercice de la vertu. Le nerf de la preuve est que les intentions sont secrètes : αἱ γὰρ βουλήσεις ἄδηλοι, et qu'il est impossible de discerner celui qui ne veut pas faire le bien, de celui qui veut le faire sans en avoir les moyens. A ce critérium tout externe et social s'oppose le point de vue chrétien, pour qui, au contraire, toutes les intentions sont manifestes, parce qu'elles le sont à Dieu.

Ainsi définie, l'intention est évidemment un acte de la volonté. La raison y est immédiatement intéressée, puisqu'il est impossible de tendre vers une fin sans la connaître ; mais cet appétit, ou désir éclairé par la connaissance rationnelle, est précisément ce que l'on nomme volonté ; c'est donc une simple évidence que l'intention est essentiellement volontaire. Or, il suffit de réfléchir à la place qu'elle occupe dans la structure complexe de l'acte volontaire pour voir quel rôle déterminant elle y joue. L'homme tend vers ses fins par des actes simples, mais, pour les atteindre, il lui faut en outre, choisir, c'est-à-dire vouloir, les moyens de ses fins. Ce choix présuppose à son tour une délibération rationnelle, qui met en jeu nos vertus intellectuelles et morales, et qui dure jusqu'à ce que la volonté, se jugeant suffisamment éclairée, décide enfin de choisir tels moyens de préférence à tels autres. Il y a donc là, pour l'analyse qui décompose les divers moments de l'opération totale, une pluralité d'éléments distincts, mais, en réalité, un mouvement unique la traverse tout entière, celui de l'intention. C'est un seul et même mouvement qui tend vers la fin et veut les moyens requis par elle. Allons plus loin. Puisque l'intention de la fin est la racine, l'origine et, pour tout dire, la cause du choix des moyens, il est clair que la qualification morale de l'intention affectera et déterminera dans une large mesure celle de l'acte tout entier. Que notre « œil » soit mauvais, comme s'exprime l'Écriture, c'est-à-dire que notre intention soit mauvaise, toute la série des choix volontaires qui déterminent les moyens à mettre en œuvre pour l'accomplir sera elle-même mauvaise : rien de ce que l'on fait n'est bien, lorsque c'est pour le mal qu'on le fait[1]. Inversement,

1. « Oculum ergo hic accipere debemus ipsam intentionem qua facimus quidquid facimus : quae si munda fuerit et recta, et illud aspiciens quod aspiciendum est, omnia opera nostra, quae secundum eam operamur, necesse est bona sint... Non ergo quod quisque faciat, sed quo animo faciat, considerandum est. » Saint AUGUSTIN, *De serm. Domini in monte*, II, 13, 45-46 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 1289. — « Lumen dicit (*Matth.*, 6, 23) bonam intentionem mentis, qua operamur, » *Quaest. evang.*, II, 15 ; t. 35, col. 1339. Cf. *Serm. 149*, 12, 13-13, 14 ; t. 38, col. 804-805. *Enarr. in Ps. 31*, 2, 4 ; t. 36, col. 259-260. Sur les expressions « lumen » et « oculus », d'origine scripturaire, voir saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 38, 2, 2, fund. 5, 6 ; arg. 3, et *Resp.* ad arg. 1 et 2 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 892-893. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 12, 1 et 2. — Saint BONAVENTURE : « In actione naturali, in qua forma est finis, bonitas generationis et operationis attenditur penes finem et formam ; ergo cum intentio finis aeque sit essentialis morali actui, ut naturali, et bonitas actus voluntatis pertineat ad mores ; videtur, quod bonitas voluntatis et rectificatio penes bonitatem finis habeat attendi et cognosci. » *In II Sent.*, 38, 1, 1, fund. 4 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 881. « ... non est opus morale, nisi quod fit ex intentione. » *In II Sent.*, 40, 1, 1, ad 6 ; t. II, p. 922. — Saint THOMAS D'AQUIN : « ... bonitas voluntatis ex intentione finis dependet. » *Sum. theol.*, Ia-IIae, 19, 7, Sed contra. « ... sola malitia intentionis sufficit ad malitiam volun-

il peut arriver que le choix des moyens ne soit pas aussi bon que la volonté de la fin dont ils s'inspirent, car il arrive qu'avec la meilleure intention du monde on sache mal calculer son acte ou en manque l'exécution, mais même dans ce cas la bonne intention se répercute à travers la série des actes qu'elle suscite ; elle rachète en quelque mesure leur gaucherie, relève leur médiocrité, de sorte qu'il reste toujours quelque chose de foncièrement bon, dans ce que l'on fait mal, pourvu qu'on le fasse dans une bonne intention[1].

L'évidence de ces vérités prit aux yeux des penseurs chrétiens une importance telle que, lorsque le problème de la définition technique du bien et du mal moral s'offrit à leurs esprits, ils allèrent immédiatement aussi loin que possible dans la direction d'une morale de l'intention. Dès le XII[e] siècle, se demandant ce qu'il faut entendre au juste par le mot péché, Pierre Lombard cite des philosophes pour qui c'est la volonté mauvaise seule, et non l'acte extérieur, qui constitue le péché[2]. Pour qui se souvient de l'influence exercée par Abélard sur ce théologien, nul doute n'est possible quant au chef de l'école à laquelle il pense. Le *Scito te ipsum* d'Abélard n'est pas moins important pour l'histoire de la morale que son commentaire sur Porphyre ne l'est pour celle de la logique, et ce que sa morale fait immédiatement passer au premier plan, c'est l'importance primordiale du consentement interne, sa prépondérance sur l'acte qui la suit. Autre chose est pécher autre chose accomplir son péché. Il conduit si loin cette distinction, qu'à ses yeux non seulement l'œuvre mauvaise ne doit pas s'appeler péché, au sens propre du terme, mais même qu'elle n'ajoute rien à la gravité du péché. Ce qui nous fait hésiter à l'admettre, c'est que nous voyons autour de nous punir les mauvaises actions beaucoup plus que les péchés. Mais si l'on veut poser le problème du point

tatis ; et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum mala est voluntas. » *Sum. theol.*, Ia-IIae, 19, 8, ad 3m. « Virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur. » Ia-IIae, 1, 6, ad 3m. — DUNS SCOT, *Quodlib. XVIII*, n. 4 et suiv.

1. « Est igitur intentio actus voluntatis. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 12, 1, Sed contra. — « Ergo in rebus voluntariis, idem motus est intentio finis et voluntas ejus quod est ad finem. » *Sum. theol.*, Ia-IIae, 12, 4, Sed contra. — « Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento ; et sic, voluntas quae fertur in illud objectum absolute consideratum non est tantum bona, quantum est intentio. » *Sum. theol.*, Ia-IIae, 19, 8, Resp. — « Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem. » *Ibid.*

2. « Quocirca, diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dixerunt voluntatem malam tantum peccatum esse et non actus esse bonos, et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse. » PIERRE LOMBARD, *II Sent.*, 35, 2 ; édit. Quaracchi, p. 492.

de vue des lois sociales, il faut aller plus loin encore, car il arrive que la loi punisse des actions qui ne sont même pas mauvaises, ou en tolère d'autres qui le sont. C'est que la loi ne vise pas à récompenser le bien ou à punir le mal moral, mais à maintenir l'ordre dans la société. De là l'importance extrême qu'elle attache au fait que les actes délictueux ont été ou non accomplis. Il n'en est pas ainsi de Dieu ; seul, il observe moins ce que l'on fait que l'esprit dans lequel on le fait ; en toute vérité, il pèse notre culpabilité à notre intention : *veraciter in intentione nostra reatum pensat*, et c'est justement pourquoi, ajoute Abélard, il est écrit de lui dans Jérémie qu'il éprouve les reins et les cœurs : « Comme il voit à merveille où personne ne voit, il ne regarde pas l'action en punissant le péché, mais l'intention, de même que nous, au contraire, nous ne punissons pas l'intention, qui nous échappe, mais l'action, que nous connaissons »[1]. Il n'y a donc en réalité de péchés que de l'âme seule et leur essence se réduit à l'âme de l'acte mauvais, c'est-à-dire à l'esprit qui l'anime, comme il n'y a de bien moral que dans l'âme dont l'action bonne est en quelque sorte le corps et qui seule la qualifie[2]. Et qu'est-ce qui fait que l'intention elle-même soit bonne? La conviction de bien faire ? La persuasion où nous sommes, qu'il plaît à Dieu que nous agissions ainsi que nous agissons ? Dispositions excellentes, assurément, et nécessaires mais non suffisantes cependant, si l'on se souvient qu'il existe une loi divine, régulatrice suprême des intentions et des actions. Une condition ultérieure reste donc nécessaire pour conduire la notion de moralité à son point de complète détermination.

Il n'est possible de le faire que si l'on rattache le concept d'intention à celui de conscience morale ; ils sont d'ailleurs étroitement liés. En mettant à ce point l'accent sur le rôle de l'intention, les penseurs chrétiens s'étaient eux-mêmes acculés à une difficulté considérable. La raison humaine est une et la même dans son exercice pratique et dans son exercice théorique. D'une part, l'illumination divine la rend capable de penser par principes nécessaires ; d'autre part, l'expérience interne ou sensible lui fournit la matière à laquelle s'appliqueront ces principes. Qu'il

1. ABÉLARD, *Scito te ipsum*, cap. v ; *Patr. lat.*, t. 178, col. 647-648. Cf. « Juxta igitur haec duo, concupiscentiam carnis et concupiscentiam animae, quae praemisimus, probator cordis et renum dictus est Deus (Jer., 20, 12), hoc est inspector intentionum vel consensuum inde provenientium. Nos vero qui hoc discutere ac dijudicare non valemus, ad opera maxime judicium nostrum convertimus, nec tam culpas quam opera punimus, nec in aliquo tam quod ejus animae nocet, quam quod aliis nocere possit vindicare studemus. » *Op. cit.*, cap. VII, col. 648-649.

2. ABÉLARD, *Scito te ipsum*, cap. XI, col. 652.

s'agisse de savoir ce que les choses sont et de constituer la science, ou de savoir ce que nos actes doivent être et de constituer la morale, nous ne disposons toujours que de la même règle et des mêmes matériaux de construction. Pourtant, lorsqu'il s'agit de déterminer le bien moral, on doit tenir compte d'un élément spécial, qui s'interpose entre la promulgation des principes par la raison et les jugements particuliers qui en dérivent. C'est la conscience. Par ce mot, on n'entend pas une faculté distincte de la volonté ou de la raison, mais un acte, ou plutôt des actes, par lesquels nous appliquons la connaissance rationnelle à notre conduite, afin de la juger. Tantôt, nous reconnaissons simplement avoir fait ou ne pas avoir fait quelque chose, et l'on dit alors que nous avons conscience de notre action ou omission ; tantôt, nous jugeons qu'il faut faire quelque chose ou ne pas le faire : on dit alors que la conscience ordonne ou défend d'agir ; tantôt, enfin, revenant sur un acte déjà commis pour le juger, elle l'approuve ou le blâme, et sa voix devient alors celle du remords[1]. De ces trois

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 79, 13, Resp. Cf. *De veritate*, XVII, 1, Resp. — Cf. O. RENZ, *Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin*, Baeumker-Beiträge, X, 1-2, Münster, 1911.

La terminologie médiévale n'est pas fixée sur ce point et la position thomiste est la mise au point d'une lente élaboration. Saint Thomas pose, à l'origine de tout, l'intellect, ou lumière naturelle, qui est une faculté. Cette faculté a deux *habitus* naturels : celui des premiers principes de la connaissance : *intellectus principiorum*, celui des premiers principes de l'action : *synderesis* (*Sum. theol.*, I, 79, 12). En disant « naturels », on veut dire qu'ils n'ont pas besoin d'être acquis, mais appartiennent à tout être intelligent en tant que tel. En appliquant les principes premiers de l'intellect dans l'ordre théorique, on obtient la *science ;* en les appliquant dans l'ordre pratique, on obtient la *conscience.* La conscience est donc un jugement pratique sur un acte fait ou à faire.

Une première ambiguïté tient à ce que l'on peut désigner un *habitus* par le nom de l'acte qu'il détermine. En effet, l'*habitus* est le principe de l'acte qui en relève. Il est donc arrivé, et il peut toujours arriver, que l'on nomme « conscience » la *synderesis* elle-même, principe du jugement de conscience. Saint Thomas renvoie, pour cette réduction de la conscience à la *synderesis*, à saint JÉRÔME, *In Ezech.*, I, 6 ; saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, IV, 22. C'est aussi l'usage que semble faire du mot saint AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. 57*, 1 ; *Patr. lat.*, t. 36, col. 673-674. On peut donc dire qu'au sens large, conscience signifie la possession naturelle des principes de la raison pratique *(synderesis)*, ou, au sens strict, leur application, par des jugements particuliers, au détail de la conduite morale, qu'elle appréhende et constate, prescrit ou interdit, approuve et désapprouve.

Une deuxième ambiguïté, beaucoup plus grave parce qu'elle porte sur le fond de la question, tient à l'opposition qui se retrouve ici comme ailleurs entre le volontarisme de l'école augustinienne et l'intellectualisme thomiste. Schématiquement, on peut distinguer ainsi les positions principales. — A. Volontarisme complet, type Henri de Gand. La conscience n'appartient pas à la partie cognitive, mais à la partie affective de l'âme. On voit, en effet, des hommes qui savent ce qu'il faut faire et manquent de conscience pour le faire. Il définit alors la *synderesis* comme étant « quidam universalis motor, stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae », tandis que la conscience est « quidam particularis motor, stimulans ad opus secundum dictamen

fonctions, la deuxième est particulièrement importante pour la détermination du bien moral. Puisque l'intention qualifie l'acte, que va faire la volonté en présence des jugements de la raison ? Le problème serait simple si la raison humaine était infaillible, mais elle ne l'est pas. A supposer, par conséquent, que la conscience morale se trompe dans l'application des principes au détail de l'action, que devra faire la volonté ? Si elle obéit à la conscience, elle fera le mal ; mais, si elle lui désobéit, elle optera contre ce que la raison prescrit comme bien, son intention sera par conséquent mauvaise et l'acte sera tout entier mauvais. Comment sortir de cette difficulté ?

Les moralistes chrétiens s'accordent pour admettre que toute prescription de la conscience oblige la volonté à s'y conformer. C'est d'ailleurs une conséquence inévitable pour eux, à partir du moment où ils décident que la valeur de l'acte dépend de l'intention qui l'inspire. L'objectivisme grec, tel particulièrement qu'il s'exprime dans la morale d'Aristote, va donc céder ici sur toute la ligne. Ce n'est plus l'objet tel qu'il est en lui-même, mais tel que

rectae rationis. » H. DE GAND, *Quodlib. I*, qu. 18 (*in* saint BONAVENTURE, *Opera omnia* Quaracchi, t. II, p. 900). Il y a donc, sous la raison pratique, un moteur affectif soit universel *(synderesis)*, soit particulier *(conscientia)*. — B. Semi-volontarisme, type saint Bonaventure. La *conscientia* est un *habitus* inné de la faculté de connaître, prise dans sa fonction pratique. non dans sa fonction spéculative. Le mot conscience désigne alors, soit la faculté même qu'est l'intellect, soit l'*habitus* des principes pratiques, soit les principes mêmes que l'*habitus* contient (saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 39, 1, 1, Resp. ; *édit. cit.*, t. II, p. 899). Ce que saint Thomas nomme *synderesis* y est donc inclus, comme saint Thomas lui-même admet qu'on puisse à la rigueur le faire ; mais, chez saint Bonaventure, la *synderesis* elle-même est toute différente. Elle est à l'affectivité ce que le bon sens est à la raison : « affectus habet naturale quoddam *pondus*, dirigens ipsum in appetendis » (*In II Sent.*, 39, 2, 1, Resp. ; t. II, p. 910). On reconnaît le *pondus* augustinien ; saint Bonaventure range donc la *synderesis* dans l'affectivité : « Dico enim quod synderesis dicit, illud quod stimulat ad bonum et ideo ex parte affectionis se tenet. » *In II Sent.*, 39, 2, 1, p. 910. — C. Volontarisme transactionnel, type Richard de Middleton : la *synderesis* peut signifier notre inclination naturelle et nécessaire au bien en général ; elle est alors affective ; ou la persuasion, non nécessitante, de la raison qui nous incline au bien, elle est alors intellectuelle. La conscience est la prescription de la raison pratique (textes dans E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 226-229). — D. Intellectualisme, type Thomas d'Aquin ; *synderesis* et conscience sont l'une et l'autre de l'ordre cognitif, bien que pratique. La position thomiste vient d'être décrite ; on peut y joindre, en dépit de nuances qui les distinguent, DUNS SCOT, *In II Sent.*, 39, 1 (la *synderesis* est dans la portion supérieure de la raison, comme le veulent saint Jérôme et P. Lombard) ; *In II Sent.*, 39, 2 : la *synderesis* est l'« habitus principiorum » qui appartient de droit à la raison naturelle pratique ; la conscience est l'« habitus proprius conclusionis practicae » qui se déduit de ces principes.

Sur l'histoire de ces notions, voir D. O. LOTTIN, *La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris*, dans *Revue néo-scol. de Phil.*, t. XXIX (1927), p. 265-291. — *La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin*, *Ibid.*, t. XXX (1928), p. 18-44, et les notes, trop suggestives pour ne pas sembler brèves, du P. TH. DEMAN, dans *Bulletin thomiste*, t. VIII, 2 (1931), p. 273-274.

la raison le perçoit, qui va qualifier la volonté. Indifférent en lui-même, il devient bon ou mauvais selon que la raison le représente comme un bien à faire ou un mal à éviter. Bon en lui-même, il devient un mal ; mauvais en lui-même, il devient un bien, si le jugement pratique de la raison le représente à la volonté comme tel. Prenons des exemples qui, pour des Chrétiens, correspondent manifestement à des cas extrêmes. « Croire au Christ est bon en soi, et nécessaire au salut, mais la volonté ne se porte à le faire que selon que la raison le lui propose ; c'est pourquoi, si la raison vient à le lui proposer comme un mal, la volonté s'y portera comme vers un mal, non que ce soit un mal en soi, mais parce que c'est accidentellement un mal, à cause de la manière dont la raison l'appréhende »[1]. Saint Thomas d'Aquin juge donc qu'une volonté qui se porte vers le bien comme vers un mal, du fait même qu'elle se sépare de la raison, même erronée, est une mauvaise volonté. Inversement, c'était évidemment un mal que de persécuter le Christ, et rien ne peut faire qu'une telle action ait été bonne ; pourtant, si ceux qui l'ont persécuté, lui ou ses disciples, l'ont fait parce que leur conscience le leur ordonnait, ils n'ont péché que par ignorance ; leur faute eût été beaucoup plus grave si, contrairement aux prescriptions de leur conscience, ils les avaient épargnés[2]. En l'affirmant, Abélard ne dit rien qui ne s'accorde avec ce qui sera bientôt la position thomiste du problème : *voluntas discordans a ratione errante est contra conscientiam, ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.*

On est donc ici aussi près que possible d'une morale de l'intention, au sens strict de l'expression. Si les moralistes du moyen âge ne sont pas allés jusqu'au kantisme, ce n'est pas faute d'avoir conçu la possibilité d'une telle morale, mais parce que, l'ayant conçue, ils l'ont rejetée. Abélard semble être celui qui de tous s'en approche le plus, puisque, comme on l'a vu, l'accomplissement ou le non-accomplissement de l'acte ne change rien pour lui à la valeur de nos décisions volontaires. Il n'a cependant pas été suivi sur ce point ; le robuste bon sens et le réalisme des philosophes chrétiens ont toujours refusé d'admettre qu'il soit identiquement aussi bien de vouloir donner une aumône sans la donner que de vouloir la donner et de la donner, ou aussi mal de vouloir tuer un homme sans le tuer et de vouloir le tuer en le tuant. L'adultère que l'homme commet dans son cœur est un véritable adultère, ce n'est pas une

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 19, 5, Concl. Cf. *De veritate*, XVII, 4.
2. ABÉLARD *Scito te ipsum*, cap. XIV ; *Patr. lat.*, t. 178, col. 657 D.

raison pour y ajouter l'autre. En outre, et Abélard se retrouve ici d'accord avec tous les moralistes chrétiens qui viendront après lui, si nécessaire qu'il soit de la mettre au centre de la moralité, l'intention de la conscience ne suffit pas à la définir. En dehors et au-dessus de ce qui nous semble bon ou mauvais, il y a ce qui *est* bon ou mauvais[1]. La conscience erronée oblige, rien de plus vrai, mais un acte dicté par une conscience droite est bien différent de celui que dicte une conscience erronée, et c'est le seul qui soit véritablement bon. Outre le devoir d'obéir à notre conscience, nous avons celui de la critiquer et de remplacer notre mauvaise conscience par une meilleure chaque fois qu'une erreur de jugement est à redouter.

Pour tenir compte, ainsi qu'il se doit, de cette condition nouvelle, il faut mettre en évidence le rôle prépondérant que joue la détermination des fins dans l'économie de la morale chrétienne. Il s'en faut de beaucoup que les Anciens en aient ignoré l'importance; le titre seul du *De finibus bonorum et malorum* suffit à rappeler qu'ils l'ont connue. Seulement, la difficulté même que nous trouvons à le traduire tient peut-être à ce que, imprégnés comme nous le sommes de l'esprit chrétien, il nous est difficile de concevoir des fins des biens et des maux, justement paree qu'à nos yeux les biens et les maux sont définis par les fins elles-mêmes. Il en est déjà ainsi, jusqu'à un certain point, dans la morale d'Aristote; on devrait même dire, absolument, si la morale chrétienne n'était là pour montrer que ses conclusions, si avancées soient-elles, laissaient encore du chemin à parcourir. Toute sa morale enseigne à l'homme les moyens d'atteindre sa fin dernière, c'est-à-dire le bonheur, qui consiste à vivre une vie entière selon la meilleure et la plus complète des vertus humaines[2]. La différence est que le rapport même des

1. « Qualium ignorantiae Apostolus quidem compatiens ait : *Testimonium illis perhibeo, quod aemulationem Dei habent, sed non secundum scientiam* (Rom., X, 2); hoc est, magnum fervorem habent et desiderium in his faciendis quae Deo placere credunt; sed quia in hoc animi sui zelo vel studio decipiuntur, erronea est eorum intentio, nec simplex est oculus cordis, ut clare videre queat, hoc est, ab errore sibi providere. Diligenter itaque Dominus, cum secundum intentionem rectam vel non rectam opera distingueret, oculum mentis, hoc est, intentionem, *simplicem* et quasi a sorde puram, ut clare videre possit, aut e contrario *tenebrosam* vocavit, cum diceret : *si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit* (Matt., VI, 22); hoc est, si intentio recta fuerit, tota massa operum inde provenientium, quae more corporalium rerum videri possit, erit luce digna, hoc est bona; sic e contrario. Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur; cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur. » ABÉLARD, *Scito te ipsum*, cap. XII; *Patr. lat.*, t. 178, col. 653.

2. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, I, 7, 1098 a 1-19.

moyens aux fins n'est pas ici ce qu'il sera pour les moralistes chrétiens ; leurs conceptions du bien et du mal les séparent. Pour Aristote, il existe assurément une déontologie ; il y a des choses qu'il *faut* faire ; il ne faut les faire que parce qu'elles sont requises pour atteindre une certaine fin. Celui qui ne les fait pas est semblable à l'archer maladroit qui prétend viser un but et le manque. Mais cette fin, qui qualifie toutes les actions morales de l'homme, ne s'offre pas à la volonté, chez Aristote, comme un terme posé par la loi divine, imposé par un créateur à ses créatures. Il peut donc bien y avoir, et il y a certainement rapport de moyen à fin, mais un certain rapport, qui est bien plutôt de convenance que d'obligation. Une loi seule oblige, parce que seule elle lie ; c'est pourquoi, expression de la raison législatrice divine, la conscience chrétienne prescrit toujours l'action comme une *obligation morale*, notion qui nous est aujourd'hui devenue si familière que nous oublions le temps où elle apparut comme une nouveauté, et par qui elle fut inventée.

Les penseurs chrétiens ont eu pourtant le sentiment très net de ce qu'ils ajoutaient ici à la morale antique. Le redoutable problème des vertus des païens et de leur valeur ne leur permettait pas d'ignorer la question. Voici non pas seulement des individus, mais des peuples, une humanité presque entière, vivant dans l'ignorance de la loi divine. Peut-être y a-t-il eu, au cours de cette longue histoire, autre chose que des vices. Nous savons même, à n'en pas douter, qu'il y a eu des vertus ; mais nous savons aussi que, dans l'ignorance où ces hommes se trouvaient de leur fin véritable, puisqu'ils ignoraient l'Évangile, pas une seule de leurs actions ne peut avoir été naturellement rapportée par eux à la fin qu'il fallait. Dirons-nous donc que leurs intentions étaient mauvaises et que tous leurs actes étaient mauvais ? La nécessité d'examiner cette question obligeait les philosophes chrétiens à dégager la nature propre du lien qui rattache l'acte à sa fin dans leur morale. Une fois de plus, la recherche théologique allait travailler la philosophie comme un ferment et l'aider à se développer.

Ne considérons en effet le problème que dans la mesure où il intéresse la notion du bien moral. La première conséquence à laquelle on arrive en le posant est que les Grecs et Latins, de par leur paganisme même, se sont trouvés hors des conditions requises pour l'exercice d'une moralité complètement définie. Cela est évident. Lorsque saint Paul dit de Dieu : c'est à lui qu'est due la gloire (Rom., 11, 36), « il ne dit pas : à eux ; car il n'y a qu'un Dieu. Et qu'est-ce donc que lui rendre gloire, sinon lui donner la louange

la meilleure, la plus haute, la plus universelle ? Car plus sa louange grandit et s'étend, plus il est ardemment chéri et aimé. Le genre humain ne fait alors rien d'autre que progresser dans la vie la meilleure et la plus heureuse, d'un pas constant et assuré. Car s'il s'agit de vie et de mœurs, la seule question est de savoir quel est le souverain bien de l'homme, à qui tout doit être rapporté, et je ne vois rien d'autre à chercher. Or, tout nous a fait voir, et la raison dans la mesure où je l'ai pu, et cette autorité divine qui l'emporte sur notre raison, que ce n'est rien d'autre que Dieu lui-même. Que peut-être, en effet, le meilleur pour l'homme, sinon ce qui le rend bienheureux, s'il s'y rattache ? Il n'y a que Dieu qui soit tel, et l'on ne peut s'attacher à lui que par la dilection, l'amour, la charité »[1]. L'intérêt que présente un tel passage n'est pas tant dans la thèse même qu'il affirme, car elle est évidente pour l'histoire la moins exigeante, que dans la nature du lien qu'il établit entre l'acte moral du chrétien et sa fin. Ce que les Anciens n'ont pas connu, ce n'est pas seulement l'unicité du terme de la vie humaine, mais, par là même et pour la même raison, l'existence d'un tel terme. D'un mot, il ne suffit pas de dire qu'ils se sont trompés sur la nature de la fin, dont eux-mêmes disent que dépend toute la morale, on doit aller jusqu'à se demander s'ils ont jamais conçu la notion de fin au même sens que les penseurs du moyen âge.

Lorsque Aristote place le bonheur dans un bien coextensif à une vie d'homme complète : ἐν βίῳ τελείῳ — car une hirondelle, ni un jour ne font le printemps — il inclut manifestement la fin de la vie dans la vie même. Assurément, le bonheur est pour lui autre chose que la jouissance dont la perfection morale s'accompagne, cette perfection est à ses yeux l'élément constitutif et substantiel du bonheur même[2]. Seulement, et précisément pour cette raison, le bonheur n'a pas à être visé comme une réalité transcendante à la vie morale et qui l'achève. La seule fin que l'on doive viser, ce qui est véritablement le bien, c'est la vie morale même, l'acte, ou la série d'actes, que le bonheur viendra naturellement récompenser. Dans une morale de ce genre, la tendance sera donc toujours très forte à mettre l'accent sur l'importance du moyen. Sans doute, un moyen n'y est bon que parce qu'il conduit à la fin, mais il n'y est pas bon parce qu'il est fait en vue d'atteindre la fin. Si l'homme veille sans cesse à se comporter comme le veulent sa nature et sa raison, il atteindra par là même la béatitude, mais sa moralité ne

1. Saint Augustin, *De mor. eccl.*, I, 14, 24 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1321-1322.
2. Voir A.-D. Sertillanges, *art. cité*, p. 282.

tient sa valeur d'aucune intentionnalité. L'importance prépondérante que la notion de « convenable » allait bientôt assumer dans la morale grecque, grâce aux stoïciens, se conçoit donc aisément. « Les mobiles initiaux étant constitués de telle sorte que les choses conformes à la nature doivent être, par elles-mêmes et pour elles-mêmes, adoptées, et que les choses contraires doivent être, dans les mêmes conditions, rejetées, le premier des convenables (c'est ainsi que je traduis καθῆκον) est de se conserver dans sa constitution naturelle ». Ce choix initial étant une fois fait, il devient, comme chez Aristote, une vertu, c'est-à-dire une habitude, celle d'agir spontanément et constamment comme le veut la nature. Le résultat d'une telle attitude, comme Cicéron l'a fort bien vu, c'est que l'on pourrait être tenté de croire à l'existence de deux souverains biens: la fin de l'acte et l'acte lui-même qui la vise. Puisqu'il faut en supprimer un, c'est la fin que le Grec supprime. « Nous sommes, en effet, quand nous parlons d'une fin dernière dans la série des biens, comme quelqu'un qui aurait le dessein d'atteindre un but avec une flèche. Dans une pareille comparaison, le tireur devrait tout faire pour atteindre le but, et, pourtant, c'est de faire tout pour réaliser son propos, qui serait pour lui, si je puis dire, sa fin dernière, correspondant à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien ; quant à ce qui est de frapper le but, c'est une chose qui mérite d'être choisie, non d'être recherchée pour elle-même »[1]. Le καθῆκον, l'*officium*, tend donc de plus en plus à prendre le pas sur la fin, à tel point que le moyen en usurpe désormais la place. Rien de plus naturel, puisque la fin de la morale hellénique est immanente à la vie même; rien de moins satisfaisant pour un chrétien, pour qui la fin de l'homme est transcendante à l'homme. Il va, d'un seul coup, conférer à la fin sa suprématie véritable et lui subordonner le moyen beaucoup plus étroitement qu'on ne l'avait encore fait.

Saint Augustin a donc excellemment choisi son point d'attaque contre la morale pélagienne, c'est-à-dire contre l'hellénisme, en lui reprochant d'admettre qu'il puisse y avoir eu des vertus véritables, là où la fin véritable de toute vertu digne de ce nom n'était pas connue. « Tu sais bien que ce n'est pas du point de vue des *convenables*, mais de celui des *fins*, qu'il faut distinguer les vertus des vices. Le convenable, c'est ce qu'il faut faire ; la fin, c'est ce pourquoi il faut le faire. Quand donc l'on fait quelque chose qui ne

1. CICÉRON, *De finibus*, III, 6, 20-21. — Je suis de très près la traduction de J. Martha (Paris, Les Belles-Lettres, 1930, t. II, p. 18-19), sans toutefois m'y astreindre.

semble pas être un péché, si ce pourquoi on le fait n'est pas ce pourquoi on doit le faire, on est convaincu de péché. Tu n'y prends pas garde ; tu sépares donc les fins des convenables et prétends que l'on doive appeler vertus véritables des convenables sans leurs fins »[1]. Ce pélagianisme hellénisant, Augustin l'avait dépassé dès le début de sa conversion, lorsqu'il avait rattaché toute la moralité au mouvement interne d'un vouloir qui adhère immuablement à Dieu, seule fin de l'homme, à travers les choses périssables ; mais, en le dépassant, il avait fixé pour toujours la nature de la finalité morale telle que les penseurs chrétiens la comprennent. Pour eux, dire que la bonté du vouloir dépend de l'intention de la fin, c'est exiger qu'elle s'ordonne du dedans, sinon constamment[2], du moins réellement et intentionnellement, vers le bien suprême transcendant qui est Dieu. Ce souverain bien objectif et distinct de nous, c'est la volonté divine, à laquelle l'homme doit avoir l'intention de conformer la sienne. Chaque fois que nous voulons un certain bien particulier, matériellement, nous devons vouloir que ce choix soit en même temps conforme à la volonté divine, formellement, car c'est cette conformité qui lui confère sa valeur morale. *Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult*[3].

Poser un tel principe, c'est d'abord assurer l'unification complète de la vie humaine. Au centre de tout, il y a cette inclination de la

1. Saint AUGUSTIN, *Cont. Julian. pelagianum*, IV, 3, 21 ; *Patr. lat.*, t. 44, col. 749. — Pélage constitue sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, une expérience cruciale en ce qui concerne les rapports de la pensée grecque et de la pensée chrétienne. Il marque le point de saturation où la pensée chrétienne se perd dans la pensée grecque. C'est pourquoi tout le texte auquel il est ici renvoyé mérite d'être étudié avec soin. Augustin objecte à Pélage que le juste vit de la foi ; or, les païens n'ont pas la foi, donc ils ne sont pas justes. S'ils n'ont pas la justice, ils n'ont aucune autre vertu. Pélage réplique, en véritable disciple des Grecs, que l'origine de toutes les vertus est dans l'âme raisonnable ; la prudence, la justice, la tempérance et la force ont donc leur siège dans notre pensée, elles y sont comme dans leur lieu naturel, et c'est par elles que nous sommes bons, quelle que soit la fin qu'elles poursuivent. Les païens n'ont pas poursuivi la fin véritable, donc ils ne l'obtiendront pas ; c'est-à-dire qu'ils ne seront pas récompensés, mais cela ne veut pas dire qu'ils n'aient pas été bons : ils furent *steriliter boni* (*loc. cit.*, art. 19, col. 747-748). Nous avons donc ici une moralité complètement indépendante de la fin et de l'intention qui pourrait l'y rattacher. Saint Augustin, au contraire, raisonne en vrai chrétien, lorsqu'il fait dépendre la valeur morale de la vertu, donc son essence même, de sa subordination à la vraie fin, et il rattache d'un mot la morale chrétienne à son principe : « Verae quippe virtutes Deo serviunt in hominibus, a quo donantur hominibus : Deo serviunt in Angelis, a quo donantur et Angelis. Quidquid autem boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia percipit, *etsi officio videatur bonum*, ipso non recto fine peccatum est. » *Loc. cit.*, 21, col. 749.

2. Sur ce point disputé, voir JOH. ERNST, *Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung*, dans *Strassburger theologische Studien*, VII, 2-3, Freib. im Breisgau, Herder, 1905.

3. Saint THOMAS D'AQUIN, Ia-IIae, 19, 10, Sed contra ; voir tout l'article. Cf. art. 4, Resp., et 9, Resp.

volonté vers la fin que la raison lui montre, cette force de gravitation, ce *pondus*, en un mot, dont saint Thomas parle avec saint Augustin, qui attache l'homme à Dieu par l'amour[1]. Que cette intention soit profondément et durablement fixée sur sa fin, comme c'est d'elle que toutes les affections humaines dérivent, un tel amour ne laissera plus en nous de place qu'à des joies, des tristesses, des craintes et des espérances orientées vers Dieu[2]. Bien plus, s'il s'élève, ou plutôt s'il est élevé, jusqu'à l'ordre de la charité, cet amour va s'épanouir en vertus surnaturelles, qui sortent de lui comme les fleurs et les fruits naissent de leur commune racine[3]. A partir de ce moment, l'homme ne cherche plus, selon l'expression d'Augustin, à se « fabriquer » une vie heureuse ; il la demande bien plutôt à Dieu, qui seul la donne ; c'est par rapport à lui qu'il y a des « convenables » et, bien plus que des convenables, des nécessaires. *Neque enim facit beatum hominem, nisi qui fecit hominem:* celui qui a fait l'homme est aussi le seul qui puisse le faire heureux[4].

1. « Rectum dicitur esse cujus medium non exit ab extremis. Actus autem consideratur inter duo, quae quasi sunt ejus extrema, scilicet principium agens et finem intentum; unde in opere vel intentione rectitudo esse dicitur, secundum quod opus ab agente egrediens non praetergreditur ordinem debiti finis ; et ideo illius est dirigere cujus est in finem ordinare. Sed ordinare in finem contingit dupliciter : vel ostendendo finem vel inclinando in finem. Ostendere autem finem rationis est, sed inclinare in finem est voluntatis : quia amor, in quo actus voluntatis exprimitur, est quasi quoddam pondus animae, secundum Augustinum. » Saint THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, 41, 1, 1, Resp. — Cf. saint AUGUSTIN, *Epist.*, 157, 2, 9 ; *Patr. lat.*, t. 33, col. 677. *De civ. Dei*, XI, 28 ; t. 41, col. 341-342.

2. « Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et, propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum ; neque aliquis gaudet, nisi de bono amato ; odium etiam non est, nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter, tristitia et caetera hujusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. » Saint THOMAS D'AQUIN, I, 20, 1, Resp.

3. « Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum utinam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur ; justitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans ; prudentia, amor ea quibus adjuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cujuslibet, sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae, summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem ; fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem ; justitiam, amorem Deo tantum servientem, et ob hoc bene imperantem caeteris quae homini subjecta sunt ; prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adjuvetur in Deum, ab iis quibus impediri potest. » Saint AUGUSTIN, *De mor. eccl. cath.*, I, 15, 25 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1332. Cf. *Epist.* 155, III, 13 ; *Patr. lat.*, t. 33, col. 671-672.

4. Saint Augustin vise directement Cicéron, dans *Epist.* 155, 1, 2-3 ; *Patr. lat.*, t. 33, col. 667-668. La formule citée se trouve à 2, col. 667.

Ce rappel insistant, inévitable, du principe métaphysique sur lequel repose toute la morale judéo-chrétienne, nous ramène à notre point de départ et met sous nos yeux le caractère propre qui la définit. En un sens, elle est totalement et intégralement intérieure, puisque la qualité de l'acte humain y dépend essentiellement de l'intention qui le guide, et que l'intention elle-même ne relève que de la volonté. La volonté est libre ; il est toujours en son pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir et il lui suffit ici de vouloir pour avoir, puisque ce qu'on demande d'elle, c'est son vouloir même : *ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit*[1]. La morale est donc désormais complètement intériorisée ; libérée de toutes les conditions extérieures ou même intérieures qui ne dépendent pas de nous, elle l'est bien plus profondément encore que dans le stoïcisme, puisque la volonté n'y est plus seulement libre du monde, mais d'elle-même. Le sage stoïcien n'est sage que s'il est libre, le sage chrétien est sage s'il sait qu'il ne suffit pas à se rendre libre, mais désire le devenir. C'est pourquoi la notion de « bonne volonté », annoncée par l'Évangile dans la bonne nouvelle même (Luc, 2, 14), va désormais revêtir un sens nouveau et assumer une valeur incomparable. Non seulement elle suffit, mais elle se suffit, parce qu'elle suffit à Dieu : *nihil tam facile est bonae voluntati quam ipsa sibi ; et haec sufficit Deo*[2]. L'homme est donc à chaque instant aux yeux de Dieu ce qu'il est en lui-même, mais, inversement, il est à chaque instant en lui-même ce qu'il est aux yeux de Dieu, et c'est là l'autre aspect de la morale chrétienne. Nous n'avons rien que nous n'ayons reçu. Dans l'universelle circulation de l'amour dont saint Thomas parle avec Denys, c'est Dieu lui-même qui fait que notre volonté se tourne vers lui et par conséquent aussi qu'elle soit bonne ; en l'en détournant librement, nous ne pouvons la rendre que mauvaise[3]. En ce sens, toute notre activité morale est donc réglée, dirigée ; c'est en Dieu qu'est sa mesure[4] et, pourtant, il reste vrai de dire que sa source reste tout intérieure, puisque la loi divine, qui nous règle, s'exprime en nous par l'organe de notre raison.

1. Saint AUGUSTIN, *De lib. arb.*, I, 13, 29 ; *Patr. lat.*, t. 32, col. 1237.
2. Saint AUGUSTIN, *Sermo* 70, 3, 3 ; *Patr. lat.*, t. 38, col. 444. — De là, sur le plan de la vie religieuse, l'importance capitale de la notion de « conversion » pour les Chrétiens, et qui ne se conçoit qu'en fonction d'une doctrine où l'intention occupe une place aussi centrale que dans le christianisme.
3. Saint AUGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 18, 29-31 ; *Patr. lat.*, t. 44, col. 168-169.
4. « Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 114, 1, Resp.

La morale chrétienne est donc prise entre l'éthique grecque et le moralisme kantien, comme entre deux termes extrêmes qu'elle concilie en les dépassant. Disons plutôt que le deuxième de ces termes n'existe que par elle : c'en est un simple produit de désagrégation. Pas plus que la métaphysique de Descartes, la morale de Kant n'eût vu le jour, si la philosophie du moyen âge n'avait existé. Une volonté législatrice soumise à celle du Législateur suprême, mais autonome pourtant, puisque toute raison est une expression de la Raison, c'est, nous l'avions déjà dit, l'essence même de la morale chrétienne. On peut ajouter désormais qu'une morale de l'intention, fondée tout entière sur la bonne volonté, c'est-à-dire sur la volonté d'agir par respect pour la loi morale, n'est pas sans attaches avec la doctrine qui prescrit à l'homme, non seulement de respecter la loi morale, mais de l'embrasser avec amour ; qui nous lie à la moralité, et nous y oblige, par une raison, non homogène à celle de Dieu, certes, mais non pas aussi hétéronome, puisque la loi naturelle est l'analogue créé de la loi divine dont elle dérive. En se joignant à Dieu d'intention, comme il le fait chaque jour ; en demandant que sa volonté se fasse sur terre, comme elle est faite au Ciel, le Chrétien recueille légitimement l'héritage du naturalisme grec, mais il en marque la condition transcendante et, par un de ces paradoxes apparents dont la vérité seule a le secret, l'intériorise en l'y soumettant : *Interior intimo meo et superior summo meo:* « Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi »[1].

De si profondes différences, au sein d'une telle continuité, ne sont pas sans créer de sérieux embarras pour l'histoire. Tout ce que la morale chrétienne conserve de la morale grecque revêt un sens nouveau ; tout ce que la morale chrétienne ajoute à la morale grecque semble en naître par une germination naturelle, inévitable, presque nécessaire. On conçoit donc que des historiens d'esprit très différent accordent que la morale ancienne et la morale moderne, séparées et reliées à la fois par la morale médiévale, diffèrent *toto coelo*[2], que cependant elles ne soient aucunement contradictoires, mais puissent au contraire se prêter un mutuel appui. Où l'accord cesse, c'est lorsqu'il s'agit d'interpréter la nature de cet appui. Selon l'un, la morale grecque est essentielle-

1. Saint AUGUSTIN, *Conf.*, III, 6, 11 ; édit. Labriolle, t. I, p. 53-54, et P. CLAUDEL, *Vers d'exil*, VII, dans *Théâtre*, t. IV, p. 238.
2. V. BROCHARD, *La morale ancienne et la morale moderne*, dans *Revue philosophique*, janvier 1901, p. 7. — L'expression est interprétée par le P. A.-D. SERTILLANGES, *art. cité*, mars 1901, p. 280.

ment un eudémonisme rationnel. En tant que telle, elle est restée étrangère à toute notion de loi morale, d'obligation, de devoir, de responsabilité et de mérite, et elle devait le demeurer. D'origine judéo-chrétienne, ces idées sont essentiellement religieuses ; elles n'auraient jamais dû s'introduire dans la philosophie et c'est l'erreur de Kant que de les y avoir introduites. Les en expulser pour les restituer à la religion, dont elles relèvent, c'est la première condition d'un retour nécessaire à la morale grecque, c'est-à-dire à la raison. Selon l'autre, il est inexact de dire que ces notions soient d'essence religieuse, car elles sont essentiellement rationnelles et appartiennent donc de plein droit à l'ordre de la philosophie. Assurément, les Grecs ne les ont pas clairement conçues, mais ils auraient pu les concevoir à partir de leurs principes, ou du moins d'un perfectionnement purement rationnel de leurs principes. Pourquoi, dès lors, ne les intégrerait-on pas au corps de la morale, dont aussi bien ils font désormais partie ? Ce serait sauver de la morale grecque tout ce qui mérite d'en être sauvé, tout en conservant les progrès que la réflexion des philosophes qui sont venus après elle lui ont fait réaliser.

Revenir aux Grecs serait pour bien des esprits une excellente chose, mais il est à peu près aussi impossible de s'en tenir à eux que de s'en passer. L'entreprise serait peut-être concevable si l'introduction des idées de devoir et de loi dans la morale avait été l'œuvre de Kant et s'était produite au XVIII[e] siècle ; mais Kant lui-même ne les a conçues comme rationnelles que parce que la philosophie chrétienne les avait rationalisées. Depuis de longs siècles, elles ont si intimement pénétré les consciences, elles y sont engagées si profondément, qu'une morale qui se dirait rationnelle et prétendrait n'en pas tenir compte passerait aux yeux de tous pour ignorer ce qui définit la moralité comme telle et en est l'essence même. Renvoyer à la religion le devoir et la conscience, ce serait lui renvoyer toute la morale et nul n'y songe. D'autre part, Schopenhauer n'avait pas entièrement tort en reprochant à Kant d'avoir appris le devoir dans le Décalogue ; les attaches religieuses de cette notion sont des plus fortes et l'on ne conçoit pas comment il serait possible d'en écrire l'histoire sans tenir compte de ses origines judéo-chrétiennes. Je ne doute aucunement qu'elle soit rationnelle et doive être maintenue au cœur même de la philosophie morale. Je ne veux pas nier qu'en droit les Grecs eussent pu la concevoir ; je constate simplement comme un fait qu'ils n'étaient pas en état de la concevoir.

Pour que la notion de la morale et ses corollaires deviennent

rationnels, il suffit, nous dit-on, de concevoir « Dieu comme cause totale et consciente de la nature et de l'homme ; dès que la dépendance de notre être par rapport à sa volonté nous paraît établie, nous sommes en état de construire une morale philosophique basée sur l'idée du devoir »[1]. Rien de plus juste ; mais pour « rattacher la raison humaine à la raison de Dieu », il faut admettre d'abord la notion de création, concevoir Dieu comme un être unique et tout-puissant, dispensateur de l'être et législateur du monde. Lorsqu'on admet, avec V. Brochard, que la notion d'un Dieu tout-puissant et infini n'est pas seulement une « révolution »[2], mais un « grand progrès » par rapport au dieu fini des Grecs, on est mal venu à nier que l'idée d'obligation morale soit philosophique, car elle en est une suite nécessaire ; mais lorsqu'on nous demande de garder la morale grecque, en la complétant « par la seule notion qui lui manque : celle de l'absolu divin »[3], il est bon de marquer expressément que la morale grecque devient par là même une morale chrétienne. Prétendre qu'une morale ne puisse se rattacher qu'indûment à la pensée religieuse, parce que la morale est philosophie, c'est dire une chose vraie si rattacher signifie déduire ; mais il y a d'autres attaches entre les idées que celles de la déduction logique. Le devoir ne se déduit pas d'une révélation, mais d'une doctrine de la création qui se déduit elle-même d'une métaphysique de l'Être. Cette métaphysique de l'Être ne se déduit de rien, que des exigences rationnelles de la pensée. Il est donc tout naturel qu'une morale de l'obligation ne se trouve jamais en contradiction avec la morale des Grecs : ils l'auraient découverte, s'ils avaient approfondi leur métaphysique. Il est tout aussi naturel qu'une telle morale diffère *toto coelo* de la morale grecque : les Grecs ne l'ont pas découverte, faute d'avoir suffisamment approfondi leur métaphysique.

Pourquoi donc ne l'ont-ils pas approfondie davantage ? Parce que, selon la parole de saint Thomas, les hommes ne s'avancent que *pedetentim* sur la voie de la vérité ? Sans aucun doute. Mais il y a pas et pas. Plus particulièrement, il y a un pas que la métaphysique a fait elle-même, mais qu'elle n'a cependant pas fait toute seule : en approfondissant le problème de l'être jusqu'au plan de l'existence, elle engageait la morale sur une voie nouvelle. C'est ce qu'ont fait pour elle les Pères de l'Église et les penseurs du

1. A.-D. Sertillanges, *art. cité*, p. 286. Cf. p. 288.
2. V. Brochard, *art. cité*, p. 2.
3. A.-D. Sertillanges, *art. cité*, p. 292.

moyen âge. On les eût fort surpris en leur disant que leur morale n'était pas rationnelle ; peut-être même, au prix de quelques explications, leur eût-on fait admettre qu'elle était « laïque »[1], mais on nous fera difficilement croire à nous-mêmes que si cette morale laïque diffère si fort de l'ancienne, le fait que des prêtres chrétiens en sont les auteurs n'y soit pour rien. En nous aidant à restaurer et, s'il le faut, à instaurer la notion de philosophie chrétienne, l'étude de la pensée médiévale nous aidera peut-être à la fois à combler un vide béant de l'histoire et à concilier des positions philosophiques dont chacune défend un aspect de la vérité.

1. *Ibid.*, p. 291.

CHAPITRE XVIII

LE MOYEN AGE ET LA NATURE

Il n'est pas un des problèmes que nous avons touchés derrière lequel ne se sente la présence d'un autre, dont la discussion et la solution ont pu sembler indûment différées. Du moins l'ont-elles été intentionnellement. Partout, dans la philosophie médiévale, l'ordre naturel s'appuie à un ordre surnaturel, dont il dépend comme de son origine et de sa fin. L'homme est une image de Dieu, la béatitude qu'il désire est une béatitude divine, l'objet adéquat de son intellect et de sa volonté est un être transcendant à lui, devant qui toute sa vie morale se joue et qui la juge. Bien plus, le monde physique lui-même, créé par Dieu pour sa gloire, est travaillé du dedans par une sorte d'amour aveugle qui le meut vers son auteur, et chaque être, chaque opération de chaque être, dépend à tout moment dans son efficace comme dans son existence d'une volonté toute-puissante qui le conserve. S'il en est ainsi, peut-on encore parler de nature dans une philosophie chrétienne, ou ne vaudrait-il pas mieux dire, avec Malebranche, que la nature est une idée anti-chrétienne par excellence, un reste de la philosophie païenne recueilli par des théologiens imprudents[1] ? Les penseurs du moyen âge ne l'ont pas cru, et l'on peut le prévoir, puisque c'est à eux que s'en prend Malebranche. Comme les Grecs, ils ont une nature, mais ce n'est plus tout à fait la même, et je voudrais me demander quelles transformations ils lui ont fait subir.

Pour le savoir, il importe de choisir avec soin les témoins à consulter. S'adresser à des mystiques serait poser la question à des hommes qui ne s'intéressent pas à ce que la nature *est*, mais à ce qu'elle *signifie*. Le demander aux auteurs de Lapidaires ou de Bestiaires, comme l'ont fait d'illustres philologues, c'est questionner un faiseur d'almanachs sur la science de son temps. Une fois de plus, les seuls témoins de la philosophie du moyen âge sont ses

1. H. GOUHIER, *La vocation de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1926, p. 112-113. Cf., du même auteur, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris, J. Vrin, 1926, p. 393-397 : *La nature chrétienne*.

philosophes ; tant qu'on croira gagner du temps en l'imaginant à partir de ses écrivains ou même de son histoire, on s'exposera aux plus cruels mécomptes ; le plus sage serait de s'épargner ces dangereux détours. En fait, la nature médiévale existe, mais elle n'est ni celle de la philosophie grecque, ni celle de la science moderne, bien qu'elle ait gardé beaucoup de la première et que la deuxième en ait peut-être gardé quelque chose[1]. En quoi donc, exactement, a-t-elle consisté ?

Dans les philosophies du moyen âge, comme dans celles de l'Antiquité[2], un être naturel est une substance active, dont l'essence cause les opérations et les détermine avec nécessité. La Nature n'est que l'ensemble des natures ; ses attributs restent donc la fécondité et la nécessité. Cela est si vrai que les penseurs médiévaux s'appuient toujours sur l'observation d'une nécessité pour en induire l'existence d'une nature. Chaque fois qu'il est possible de constater l'existence d'une constance, de quelque chose qui arrive *ut in pluribus*, on peut être sûr que cette constance a une cause et cette cause ne peut être que la présence d'une essence, ou nature, dont l'opération produit régulièrement le phénomène. Pour la même raison, il faut que l'opération de cette nature soit nécessaire, puisqu'on ne la pose que pour rendre raison de la constance observée. Le rapport de la notion de nécessité à celle de nature est d'autant plus étroit qu'on ne démontre pas à proprement parler l'existence des natures ; la perception sensible nous montre qu'il y a des choses dont les opérations sont causées par un principe interne, donc par une nature, et vouloir le prouver en outre par la raison serait vouloir prouver le connu par l'inconnu[3]. On peut

1. Voir les curieuses réflexions de V. EGGER, *Science ancienne et science moderne*, dans *Revue internationale de l'enseignement supérieur*, 1890 (renseignement de M. l'abbé M. Grison, professeur au grand séminaire de Bourges).

2. La philosophie présocratique est dominée par l'idée de nécessité. Le principe dont elle s'inspire est que « de nihilo nihil in nihilum posse reverti », comme le dira plus tard Perse. Son problème central est donc la détermination de la substance stable dont tout naît et où tout retourne ; cette substance primordiale est pour eux la nature : φύσις (E. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, p. 11-14). Platon n'a fait que substituer à la nécessité de cette substance matérielle celle de l'ordre intelligible ; voir sur ce point le livre de M. J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire...*, p. 69-98, et A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 299-301. Aristote, tout en modifiant l'économie du platonisme, reste fidèle à son esprit. S'il n'y a pour lui de science que du général, c'est parce que le fait qu'il y a régularité dans des événements, donc généralité, atteste pour lui la présence d'une essence, et que l'essence est un principe nécessaire d'opérations (J. CHEVALIER, *op. cit.*, p. 149, note 2). Toute la philosophie médiévale classique, y compris l'averroïsme, se placera sur le même terrain.

3. Saint Thomas s'oppose sur ce point à Avicenne, dans son commentaire *In II Phys.*, I, 1, 8 ; édit. léonine, t. II, p. 57.

donc dire, sans exagérer, que l'on perçoit la nature dans sa nécessité même, car c'est la généralité qui nous la révèle et la généralité se fonde sur sa nécessité : *hoc enim est naturale quod similiter se habet in omnibus, quia natura semper eodem modo operatur*[1]. Il est donc aisé de comprendre que, lorsqu'il s'est posé le problème du fondement de l'induction, Duns Scot n'ait pas eu besoin d'en chercher un autre que ce principe : tout ce qui arrive régulièrement en vertu d'une cause est l'effet naturel de cette cause[2]. Pour qu'une infraction à la régularité de l'ordre pût se produire, il faudrait que la cause ne fût pas une nature : il n'y a pas de milieu entre la nécessité des natures et la liberté des volontés.

L'univers médiéval pouvait donc être conçu comme objet d'une explication scientifique, au sens où nous l'entendons encore aujourd'hui. Je crois ne me faire aucune illusion sur l'étendue et la qualité de la science médiévale, mais il me semble nécessaire de distinguer entre la connaissance scientifique du monde et la conception générale du monde que la science interprète. L'univers était alors très mal connu ; le progrès des connaissances était même rendu difficile, parce que la physique aristotélicienne des qualités faisait obstacle à la naissance d'une physique de la quantité. Le XIVe siècle a perdu beaucoup de temps à calculer des intensités qualitatives, qu'il eût fallu quantifier pour pouvoir les mesurer. Ceci dit, il reste vrai que ce qui a retardé le moyen âge dans ses progrès n'a pas été une sorte de tiédeur dans la croyance au déterminisme universel. Tout au contraire, la volonté libre de l'homme mise à part, les philosophes et théologiens s'accordent pour admettre un déterminisme astrologique universel. Saint Thomas estime que les mouvements des corps inférieurs sont causés par ceux des corps célestes et que les phénomènes du monde sublunaire sont régis par les mouvements des astres[3]. Albert le Grand et

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *In VIII Phys.*, 8, 15, 7 ; édit. léonine, t. II, p. 422.

2. DUNS SCOT, *Op. Oxon.*, I, 3, 4, 9. — La formule complète est la suivante : « Quidquid evenit, ut in pluribus, ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae. » Il peut y avoir, en effet, régularité et constance sans nécessité, par exemple dans l'action divine, mais il s'agit alors d'un problème différent, dont Duns Scot réserve ici la solution en introduisant la clause : *non libera*. — Sur les méthodes de raisonnement expérimental chez Duns Scot, voir *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 1927, p. 117-129.

3. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 115, 3, Resp. — L'article 4 réserve les droits du libre arbitre ; l'article 6 réserve ceux du hasard, tel que le conçoit Aristote, mais on verra plus loin que, pour un philosophe chrétien, le hasard lui-même tombe sous une autre détermination. Il y a encore aujourd'hui des astrologues, et qui s'intéressent à l'œuvre de saint Thomas ; voir P. CHOISNARD, *Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres*, Paris, F. Alcan, 1926.

Roger Bacon iraient plus loin encore ; en fait, ce dernier n'hésite pas à tirer l'horoscope des religions, y compris la religion chrétienne[1]. Puisqu'on admettait communément alors une détermination des phénomènes naturels, il n'est pas étonnant que l'on ait conçu l'idée d'une étude proprement scientifique de la nature. Robert Grosseteste dépasse de bien loin la physique aristotélicienne des formes, lorsqu'il les réduit toutes à la lumière, dont la science relève de l'optique et finalement de la seule géométrie. Roger Bacon suit la même voie et l'insistance avec laquelle il réclame une science expérimentale, bien qu'il n'ait guère fait pour la constituer, témoigne d'un sentiment juste de ce que peut être une démonstration vraiment scientifique[2]. Si donc les hommes de ce temps ont mal connu la nature, ils ne se sont pas trompés sur les caractères essentiels qui en font un objet de connaissance rationnelle, et l'on peut même dire qu'en un sens, si elle diffère de la nature grecque, ce n'est pas en ce qu'elle est moins déterminée qu'elle, mais parce qu'elle l'est davantage.

Lorsque saint Thomas se demande si le déterminisme astrologique impose aux phénomènes terrestres une nécessité absolue, il répond que non, parce qu'au delà de ce que le mouvement des astres détermine s'étend le vaste domaine du hasard. Toute son argumentation se réfère à la philosophie d'Aristote, et non sans raison, car le hasard joue un rôle important dans le péripatétisme. Il n'y est pas conçu comme un pur indéterminé, c'est-à-dire comme quelque chose qui arriverait sans cause et, en ce sens, il ne fait pas brèche dans le déterminisme universel ; mais il est de l'incomplètement déterminé : ce qui, par rapport à la cause efficiente, est accidentel, parce qu'il n'est pas produit par elle en vue d'une fin, ou n'est pas la fin pour laquelle elle agit. Le fortuit est donc, dans

1. L'authenticité du *Speculum astronomiae*, traditionnellement attribué à Albert le Grand, est contestée par le P. MANDONNET, *Roger Bacon et le Speculum astronomiae* (1277), dans *Revue néo-scolastique*, t. XVII (1910), p. 313-335. La question me semble encore ouverte. Cf. P. G. MEERSSEMAN, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni*, Beyaert, Bruges, 1931, p. 132-138. De toute façon, que le texte soit d'Albert le Grand ou de Bacon, il conserve un intérêt de premier ordre pour l'histoire de la question. On le trouvera dans ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, édit. Borgnet, t. X, p. 629-651. — Sur le déterminisme astrologique de Roger Bacon, voir *Un fragment inédit de l'« Opus Tertium »*, édit. par P. Duhem, Quaracchi, 1909, p. 169.

2. On trouvera quelques indications sur R. Grosseteste, dans *La philosophie au moyen âge*, t. II, p. 47-50. — L'application technique de ses idées à l'art médiéval a été magistralement étudiée par M. H. FOCILLON, *L'art des sculpteurs romans*, Paris, E. Leroux, 1931. Ch. X : *L'art de géométrie au moyen âge*. — Sur Roger Bacon, consulter surtout R. CARTON, *L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentales au XIII[e] siècle*, Paris, J. Vrin, 1924.

la nature, ce qui n'a pas de fin. En un sens, puisque la cause finale est la cause vraie, on pourrait dire que le fortuit n'a pas de cause, mais cela signifie seulement qu'il y a des lacunes dans l'ordre téléologique, nullement qu'il y en ait dans celui de la cause efficiente. Par exemple, deux séries de causes également déterminées quant à leur efficience et à leur fin peuvent se rencontrer sans que leur rencontre ait été prévue ni voulue : leur intersection est un accident. C'est ce qui arrive lorsque deux hommes, allant vers un certain endroit où ils ont l'un et l'autre l'intention d'aller, s'y rencontrent inévitablement, sans avoir eu l'intention de s'y rencontrer. C'est ce qui arrive encore lorsque la matière sur laquelle un homme travaille refuse de se prêter à son action en vertu de ses nécessités propres : le point de conjonction entre ce que l'artiste veut faire et ce que l'on peut faire avec la matière qu'il travaille, quoique déterminé par l'art de l'un et la structure de l'autre, peut être accidentel. Or, l'art ne fait qu'imiter la nature ; comme l'artiste, la nature manque parfois ses effets ; la forme se heurte aux nécessités aveugles de la matière et ne produit qu'un être raté, un monstre. Les monstres sont des erreurs accidentelles de la nature, qu'un concours de circonstances imprévisible empêche d'atteindre sa fin[1].

Ce qu'il y a de très remarquable, c'est que même cette part relative d'indétermination disparaisse de la nature médiévale. Absolument parlant, il n'y a pour un penseur chrétien ni hasard, ni monstres, car si l'on peut et doit maintenir ces notions sur le plan tout relatif de notre expérience humaine, elles perdent tout sens lorsqu'on décrit l'univers du point de vue de Dieu. Le fortuit, tel que le conçoivent les Anciens, est une notion familière à saint Augustin : c'est tout ce qui se produit sans avoir de causes ou qui ne dépend pas d'un ordre rationnel : *qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabili ordine venientes*[2]. Or, dans un univers chrétien, il n'y a rien qui n'arrive au nom d'un ordre rationnel et ne tienne de lui son existence. On peut parler sans scrupule du hasard dans la conversation journalière, mais puisque le monde est l'œuvre de Dieu, que rien

1. Sur la doctrine du hasard chez Aristote, consulter le commentaire d'O. HAMELIN, *Aristote, Physique*, II, Paris, J. Vrin, p. 120-125. — La conclusion de cette remarquable note est que, tel que le concoit Aristote, « le hasard, ce néant de raison, devait être pour lui, avant tout, un néant de fin ». — Pour ce qui concerne la définition des monstres comme « erreurs de la nature », voir ARISTOTE, *Phys.*, II, 8, de saint Thomas, lect. XIV ; édit. léonine, t. II, p. 95.

2. Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, V, 1 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 141.

de ce qu'il contient n'est soustrait à la providence, comment penser qu'il y ait des événements radicalement fortuits ? *Nihil igitur casu fit in mundo;* rien n'arrive par hasard dans le monde, voilà le véritable point de vue chrétien sur l'ordre universel[1].

Les philosophes du moyen âge ont donc pu accepter le point de vue d'Aristote et lui reconnaître une validité conditionnée. Boèce, dans sa prison, demande à la Philosophie de le consoler, et elle lui répond dans le langage d'Aristote. En un certain sens, il y a du hasard. Si quelqu'un découvre un trésor en cultivant son champ, on dit avec raison qu'il le trouve par hasard, car celui qui a caché son trésor en cet endroit et celui qui l'y trouve ont concouru sans en avoir l'intention à cette découverte. Le hasard reste donc ici l'intersection accidentelle de deux séries de causes dont aucune fin ne détermine la rencontre. Aucune fin *humaine;* mais que dire des fins divines ? Rien de ce qui arrive n'échappe à sa providence ; la matière même, depuis qu'elle est créée, ne peut plus introduire dans l'univers l'élément de nécessité aveugle, ni jouer le rôle de cause accidentelle qu'elle jouait dans le monde incréé d'Aristote. Il n'y a donc plus de hasard sur le plan divin, puisque même le concours en apparence accidentel des séries de causes y dépend de l'ordre invariable établi « par cette Providence adorable, qui dispose tout avec sagesse et fait que chaque chose vient dans le temps et dans le lieu qu'elle lui a marqué »[2]. Ajoutons avec saint Thomas, à ces conclusions de saint Augustin et de Boèce, que, comme il n'y a plus de hasard absolu, il n'y a plus de monstres

1. « Porro illud bonum, cujus participatione sunt bona caetera quaecunque sunt, non per aliud, sed per seipsum bonum est, quam divinam etiam providentiam vocamus. Nihil igitur casu fit in mundo. » Saint AUGUSTIN, *De div. quaest. 83*, qu. 24 ; *Patr. lat.*, t. 40, col. 17. « Unde et illa verba sunt quae nulla religio dicere prohibet : forte, forsan. forsitan, fortasse, fortuito : quod tamen totum ad divinam revocandum est providentiam. » *Retract.*, I, 1, 2 ; t. 32, col. 585.

2. BOÈCE, *De consolat. philos.*, lib. V, prosa 1 ; *Patr. lat.*, t. 63, col. 829-832. Voir aussi son importante discussion du stoïcisme dans *In libr. de Interpretatione editio secunda*, *Patr. lat.*, t. 64, col. 491 B-495 A. — On voit clairement dans ce texte, ce qui ressortira également de ceux de saint Thomas (voir p. 354, note), que les chrétiens admettent le hasard aristotélicien, pour autant qu'il s'oppose au nécessitarisme stoïcien ; inversement. s'ils accordent à Aristote l'existence du hasard, ils s'entendent avec les stoïciens pour rapporter le contingent à une cause supérieure. Ce qui les sépare des stoïciens, c'est qu'au lieu de mettre à l'origine du hasard une nécessité, les chrétiens y mettent une liberté. Il y aura donc, chez les chrétiens, prévisibilité de futurs qui demeureront pourtant contingents : *op. cit.*, col. 495-518 (voir plus loin, p. 354, note 1). — Cf. saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 37, 2, 2 ; édit. Quaracchi, t. II, p. 872-873. — Saint THOMAS D'AQUIN, *Comp. theol.*, I, 137 ; dans *Opuscula*, édit. Mandonnet, t. II, p. 94, et aussi la proposition condamnée en 1277 : « Quod aliqua possunt casualiter evenire respectu causae primae ; et quod falsum est, omnia esse praeordinata a causa prima. quia tunc evenirent de necessitate » ; art. 197, dans *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 554.

absolus. Œuvre de Dieu, la nature chrétienne ne commet pas de fautes ; la matière s'y prête à la forme autant que le veut son auteur, ni plus ni moins. Les *defectus naturae*, lorsqu'il s'en produit, sont voulus par Dieu en vue d'une certaine fin ; les monstres humains, par exemple, naissent en conséquence des lois qui gouvernent la nature déchue, mais les philosophes aiment mieux nier les desseins de Dieu qu'avouer qu'ils les ignorent ; ils accusent donc la nature d'être irrationnelle, là où elle ne fait que suivre les lois supérieures qui lui sont imposées par Dieu[1].

Ainsi, là où la pensée grecque tolère une indétermination qui s'explique par un manque de rationalité, la philosophie chrétienne resserre le déterminisme naturel en réduisant aux lois d'une raison supérieure l'apparent désordre de la nature. Mais l'inverse n'est pas moins vrai. Là où la pensée grecque admet une nécessité antirationnelle, la philosophie chrétienne brise cette nécessité parce qu'elle est irrationnelle. Du même mouvement dont elle soumet le hasard à des lois, elle libère la nature du Destin, car tout a une raison suffisante, mais ce ne peut être précisément qu'une Raison.

Saint Augustin s'est élevé à plusieurs reprises contre ceux qui parlent de fatalités, c'est-à-dire d'événements soumis à un ordre nécessaire, indépendant de la volonté des hommes et de celle de Dieu[2]. A l'extrême rigueur, le *fatum* peut recevoir un sens acceptable. Si l'on entend par ce mot la volonté même de Dieu en tant qu'elle prescrit à la nature les lois qu'elle doit suivre, il n'y a rien à redire quant à la doctrine et ce n'est qu'une expression à corriger[3]. Les philosophes du moyen âge se sont souvent autorisés

1. Saint Augustin connaît l'expression de « naturae errores » pour désigner les monstres. Sa traduction est d'ailleurs meilleure que « peccata naturae », car ce que nous appelons péché n'est bien pour les Grecs qu'une erreur, analogue à celles que peut commettre la nature. Voir *Cont. Jul. Pelag.*, V, 15, 53, à *Nec attendis...; Patr. lat.*, t. 44, col. 814. *De civ. Dei*, XVI, 8, 1-2 ; t. 41, col. 485-487. Sur le péché originel et son rapport à l'existence des monstres humains : *Op. imp. cont. Julian.*, I, 116 ; t. 45, col. 1125. — Saint Thomas rattache directement à la création de la matière par Dieu le fait que « non potest sua causalitas impediri per indispositionem materiae », *In VI Metaph.*, lect. 3 ; édit. Cathala, n. 1210 et 1215. Les *defectus naturae* doivent donc tomber, eux aussi, sous la causalité divine et la loi éternelle : « Defectus qui accidunt in rebus particularibus, quamvis sint praeter ordinem causarum particularium, non tamen sunt praeter ordinem causarum universalium, et praecipue causae primae, quae Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest. » *Sum. theol.*, Ia-IIae, 93, 5, ad 3m. Sur le péché originel et son rapport à l'existence des monstres humains, *op. cit.*, Ia-IIae, 21, 1, ad 1m et 2m.

2. Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, V, 1 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 141 : « Qui ea dicunt... fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem, cujusdam ordinis necessitate contingunt. »

3. Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, V, 1 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 141-142. — Ce texte est le point de départ des spéculations médiévales sur l'interprétation chrétienne de la notion de destin ; il est, à cet égard, d'une importance historique capitale.

de cette licence. Le Destin antique avait pesé trop lourdement sur l'esprit des hommes, pour que l'on eût l'audace de le congédier sans transiger avec lui. Boèce n'a pas reculé devant les frais d'une architecture compliquée pour lui garder une place dans l'univers chrétien. La providence est alors l'intelligence divine elle-même, qui comprend en soi toutes les choses de ce monde, c'est-à-dire leurs natures et les lois de leur développement. En tant que réuni dans les idées de Dieu, l'ordre universel ne fait donc qu'un avec la providence ; en tant que particularisé, fragmenté et pour ainsi dire incorporé aux choses mêmes qu'il régit, cet ordre providentiel prend le nom de destin. Ainsi, tout ce qui est soumis au destin est soumis à la providence, car il en dépend comme la conséquence dépend de son principe, et l'on pourrait même ajouter que bien des choses dépendent de la providence qui ne dépendent pas du destin, car la providence est le centre immobile de la circonférence où s'agitent les êtres ; plus on s'éloigne de l'ordre du temps pour se rapprocher de l'éternité divine, plus les desseins de Dieu se font uns et simples. A la limite, on le rejoint lui-même, la providence a complètement absorbé le destin[1].

Cette grande idée, que Boèce avait développée dans une langue magnifique, a pu enchanter après lui des générations de penseurs et de poètes, mais elle n'a pas trouvé grâce devant la rigueur métaphysique de saint Thomas. Les fausses connotations que le mot de Destin comporte le détournent définitivement d'en approuver l'usage. Ceux d'entre les Anciens qui admettent un hasard absolu, comme Aristote par exemple, sont évidemment obligés de nier le Destin. Ceux qui rejettent le hasard et veulent tout soumettre, même les choses apparemment fortuites, à l'influence nécessitante des corps célestes, donneraient volontiers le nom de Destin aux lois astronomiques. Mais il est clair que les actes humains sont libres et échappent par conséquent à cette

1. « Nam providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit ; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus... Quo fit, ut omnia quae fato subsunt, providentiae quoque subjecta sunt, cui ipsum etiam subjacet fatum. » BOÈCE, *De consol. philosophiae*, IV, prosa 6 ; *Patr. lat.*, t. 63, col. 814-815. Le développement est à lire en entier. — Comparer Bernard Silvestre, qui conserve la destinée sous son nom grec, tout en la subordonnant aussi à la providence : « Imarmene, quae continuatio temporis est, sed ad ordinem constituta », dans *De mundi universitate;* édit. Barrach, p. 32, l. 126-127. L'introduction de ce terme semble attester l'influence d'Hermès Trismégiste ; voir J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Baeumker-Beiträge, XII, 2-4), Münster i. W., 1914, p. 214-218. L'auteur de l'apocryphe thomiste *De fato* (voir note suivante) fait d'ailleurs explicitement remonter ce terme à Hermès Trismégiste : *op. cit.*, art. II ; édit. Mandonnet, t. V, p. 402.

nécessité. Il n'est pas moins clair que tout cet apparent hasard, que nul destin n'explique, trouve sa raison d'être dans la providence divine. Dans la mesure donc où le destin semble utile pour rendre compte des événements fortuits, il n'est rien d'autre que l'effet propre de cette providence ; mais comme le mot signifierait alors pour le chrétien tout autre chose que ce qu'il veut dire pour un païen, le mieux est de l'éviter. Corrigeons notre manière de parler, ainsi que saint Augustin le conseille, c'est-à-dire : corrigeons le mot, en le taisant[1].

La transformation profonde imposée à la nature grecque par la doctrine chrétienne de la création et de la providence apparaît clairement, lorsqu'on rapproche les conclusions qui précèdent, pour les appliquer ensemble au problème des futurs contingents. Dans le système d'Aristote, il y a des futurs contingents, car il y a du hasard. Ce qui est accidentel par essence, du fait même qu'il échappe à l'ordre du nécessaire, rentre dans celui du contingent. Or, savoir, c'est connaître par les causes, et puisque le fortuit est tel en tant qu'il n'a pas de cause, on ne saurait le considérer comme objet de science, moins encore de prévision. Si l'on pouvait le prévoir, c'est qu'il serait déterminé ; il ne serait donc pas du contingent. Dans le système stoïcien, c'est le contraire qui arrive ; la prévision de l'avenir y est chose possible et l'on sait assez quelle importance ils attachaient à la divination, mais la prévision de l'avenir se fondait chez eux sur la doctrine du Destin, dont la fonction était précisément d'éliminer de l'univers tout élément contingent. Ou bien donc l'on accorde la contingence et l'on nie que le contingent soit prévisible, ou bien l'on admet que la prévision soit possible, et l'on nie la contingence. Passant à travers les deux difficultés, la philosophie chrétienne affirme simultanément la

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Compend. theol.*, I, 138 ; édit. Mandonnet, t. II, p. 94-95. — Les textes de saint Augustin et de Boèce sont comparés et discutés par saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 14, 2, 2, 3, ad 1m ; édit. Quaracchi, t. II, p. 364. Sa conclusion est la même que celle de saint Thomas. — Cette conclusion représente le point d'aboutissement de la pensée chrétienne sur la question. L'apocryphe *De fato*, que l'on trouve parmi les *Opuscula* de saint Thomas d'Aquin, a été attribué à Albert le Grand par le P. PELSTER *(Phil. Jahrbuch.* 1923, p. 150-154) : voir P. G. MEERSEMAN, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni*, Bruges, 1931, p. 138. Avec moins de netteté dans l'argumentation, il incline vers la solution de Boèce, à laquelle il ramène celle d'Hermès Trismégiste (*De fato*, art. II, édit. Mandonnet, p. 403). Le destin est donc, pour l'auteur de ce traité, un intermédiaire entre la providence et les événements, comme chez Boèce ; mais le commentaire qu'il donne du *De consolat. philos.* (p. 404) semble sujet à caution, car il introduit dans les formules de Boèce toute une doctrine astronomique à laquelle leur auteur n'avait sans doute pas pensé. Rapprocher de ce traité l'article 195 de la condamnation de 1277, *Chart. Univ. Paris.*, t. I, p. 554.

contingence et sa prévisibilité, parce qu'elle a dissocié la notion de contingence de celle de hasard et la notion de détermination de celle de destin.

Saint Augustin connaissait trop bien Cicéron pour ne pas avoir observé les embarras des philosophes anciens sur cette question. Cicéron ne veut pas de Destin ; il attaque donc à fond leur doctrine de la divination et, pour la détruire plus sûrement, va jusqu'à soutenir que toute science de l'avenir est impossible, soit en l'homme, soit même en Dieu. C'est payer bien cher le salut de la liberté que de l'acheter à ce prix. Deux folies s'opposent ici : l'affirmation du destin, la négation de la prescience divine, et c'est sur la négation de la prescience que Cicéron croit pouvoir fonder notre libre arbitre. Un esprit chrétien choisit, au contraire, la liberté et la prescience ; car Dieu est créateur et providence ; c'est lui qui a créé les causes : il sait donc ce qu'elles sont et feront ; s'il a créé des causes libres, il sait aussi ce que feront ces causes libres. Ainsi, dans l'ordre physique, tout ce qui résulte d'un concours pour nous accidentel de causes tombe sous la prescience du Dieu par qui ces concours ont été disposés ; dans l'ordre volontaire, non seulement le fait que Dieu prévoit nos actes libres ne les empêche pas d'être libres, mais c'est au contraire parce qu'il a prévu que nous accomplirions des actes libres, que nous les accomplissons. Sa prescience, c'est sa providence ; en pourvoyant à notre liberté, Dieu ne la détruit pas, il la fonde : *profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate*. Nulle part, me semble-t-il, on ne voit mieux qu'ici le caractère spécifique de la philosophie chrétienne. Le hasard d'Aristote, qui était de l'irrationnel, était de l'imprévisible : il devient du rationnel et du prévisible. Le destin stoïcien était du prévisible, mais éliminait le hasard et la contingence : la providence prévoit, comme le Destin, mais elle respecte la contingence[1]. Tout rentre dans un ordre rationnel sans altérer son essence :

1. Le problème est clairement discuté par rapport à la pensée grecque, dans saint THOMAS D'AQUIN, *In VI Metaph.*, lect. 3 ; édit. Cathala, n. 1203 et suiv. Aristote affirme qu'il y a de la contingence et du hasard ; il a donc contre lui, à la fois, le stoïcisme qui nie le hasard au nom du destin et le christianisme qui le nie au nom de la providence. Le stoïcisme et le christianisme sont en effet d'accord pour éliminer tout hasard absolu : cela est évident en ce qui concerne la philosophie stoïcienne (*In VI Metaph.*, 3, n. 1204 et 1215). Quant à la foi catholique, elle affirme, de son côté, « quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae. Aristoteles autem hic loquitur de contingentibus quae hic fiunt, in ordine ad causas particulares, sicut per ejus exemplum apparet » (*loc. cit*,. n. 1216). Mais ici la philosophie vraie se retourne contre le stoïcisme, car de ce que rien n'arrive par hasard du point de vue de Dieu, il ne résulte pas que tout soit soumis au destin. Les *indispositiones materiae*, qui causent les monstres, restent contingentes même dans un univers chrétien

« Il ne suit pas, de ce que l'ordre de toutes les causes est certain pour Dieu, que rien ne reste au libre arbitre de notre volonté. Nos volontés elles-mêmes, en effet, font partie de l'ordre des causes, qui est certain pour Dieu et contenu dans sa prescience, car ce sont les volontés des hommes qui sont les causes de ce qu'ils font. Ainsi, celui qui a su d'avance toutes les causes des choses n'a pas pu ne pas connaître nos volontés parmi ces causes, puisqu'il a su d'avance qu'elles seraient les causes de ce que nous faisons »[1]. Tout

où elles sont voulues, et les libres décisions des volontés humaines restent libres, même si elles sont prévues par une providence infaillible. Le Dieu chrétien est cause de tout l'être, il faut donc que le contingent lui-même en dépende. En un sens, il y a bien nécessité universelle dans le Christianisme, comme dans le Stoïcisme, mais c'est une nécessité conditionnelle : si quelque chose est prévu par Dieu, cela sera. Or, la providence veut le contingent comme contingent et le nécessaire comme nécessaire (*op. cit.*, n. 1220), ce qui est conditionnellement nécessaire du point de vue de Dieu peut donc être contingent du point de vue de sa cause prochaine (n. 1221), si bien qu'il y a prévision infaillible en Dieu et contingence réelle dans les choses. — Cf. *In I Perihermeneias*, lect. 14.

1. Tous les Pères de l'Église et les théologiens du moyen âge s'accordent pour rattacher la notion de providence à celle de création (*supra*, ch. VIII). C'est donc la métaphysique de l'Être qui rend possible l'existence d'une contingence et d'une liberté dont l'indétermination est cependant objet de prescience divine. Le principe de la solution est posé avec une force incomparable par saint Augustin, *De civ. Dei*, V, 9 et 10 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 148-153. C'est là un élément nécessaire de la philosophie chrétienne et, pour autant, une acquisition définitive. Mais, qu'est-ce qui, dans l'acte créateur, fonde la contingence et la liberté ? Le problème se posait, et on le voit bien aux hésitations de Pierre Lombard, *Lib. I Sent.*, dist. 38 ; édit. Quaracchi, p. 240-245. C'est pourquoi il y a une histoire théologique et philosophique du problème, dont il serait utile de reprendre l'étude.

1° Une première solution est celle dont saint Thomas a mis au point la formule. Dieu est l'Être, donc cause de tout l'être. La causalité divine, à laquelle rien n'échappe, doit par conséquent produire le nécessaire, mais aussi l'accidentel, et même le libre. Dans cette position, on voit donc la contingence venir à l'être en vertu de l'efficace créatrice prise comme telle. Ce que saint Thomas semble vouloir surtout prouver, bien que sa pensée soit plus complexe, c'est que Dieu *peut* créer du contingent : *Sum. theol.*, I, 22, 4, Resp., et *Comp. theol.*, I, 140, dans *Opuscula*, édit. Mandonnet, t. II, p. 95-96. Lorsqu'on se demande ensuite comment Dieu peut prévoir le futur contingent comme tel, il suffit de rappeler que, pour Dieu, tout est présent dans son éternité. Il ne prévoit pas, il voit ce qui va arriver comme allant arriver. Cette réponse est déjà toute prête chez Boèce, *De cons. phil.*, lib. V, prosa 6 ; *Patr. lat.*, t. 63, col. 857-862 (cf. *Roman de la Rose*, vers 17397-17498), et elle est intégrée à sa synthèse par saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 22, 4, Resp. *Comp. theol.*, I, 140 ; *édit. citée*, t. II, p. 95-96.

2° Il est possible qu'en ne marquant pas assez nettement ce qu'il ajoutait à Aristote, saint Thomas ait fait naître des inquiétudes sur ce point. Sa modestie a donné le change à certains de ses successeurs. Comme celui d'Aristote, son Dieu est nécessaire ; mais, à la différence de celui d'Aristote, son actualité infinie fait de lui une volonté créatrice libre. Saint Thomas fonde donc la possibilité d'une contingence créée et prévisible sur l'efficace créatrice de Dieu ; il fonde l'existence actuelle de cette contingence sur la liberté de Dieu. Duns Scot insiste surtout sur la deuxième partie du problème. Il semble craindre qu'en ne mettant pas expressément la liberté de Dieu à l'origine de la contingence, on ne paraisse retomber dans le nécessitarisme grec. De là sa solution : « nulla causatio alicujus causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur

est connu de Dieu tel qu'il est, parce que tout est l'œuvre d'une intelligence créatrice, qui a voulu le nécessaire comme nécessaire, le contingent comme contingent et le libre comme libre[1].

Ces principes nous conduisent au seuil d'une notion plus étrange encore que les précédentes, dont les écrits des penseurs chrétiens sont remplis, et que les Anciens, d'accord en cela avec bien des esprits modernes, eussent refusé d'admettre dans leur philosophie : le miracle. Que le moyen âge soit l'âge des miracles, il faut que ce soit évident, puisque même les historiens le savent. Le miracle qu'ils connaissent est souvent le faux miracle : nous savons par Salimbene qu'il y en avait, puisqu'à Parme, en 1238, Franciscains et Dominicains *intromittebant se de miraculis faciundis*[2]. C'est plus souvent encore le miracle naïf, qui se réduit à l'extraordinaire,

immediate contingenter causare, et hoc ponendo in prima causa perfectam causalitatem, sicut catholici ponunt. Primum autem est causans per intellectum et voluntatem... » *Op. Oxon...*, I, 39, 1, 3, 14 (édit. Quaracchi, n. 1118, t. I, p. 1215). Pour la même raison, Duns Scot s'oppose à la solution de Boèce en ce qui concerne la prescience des futurs contingents. Saint Bonaventure avait déjà hésité (*In I Sent.*, 38, 2, 1 et suiv. ; édit. Quaracchi, t. I, p. 675 et suiv.) ; Duns Scot conteste qu'une science qui voit les futurs dans le présent suffise à définir une *pré*-science ; là encore, la connaissance que Dieu a de la détermination éternelle de sa volonté doit jouer un rôle : *op. cit.*, 8 et 9 (*édit. citée*, n. 1112-1113, p. 1210-1212). Duns Scot met donc l'accent sur la liberté divine ; il y a une contingence, au sens de liberté rationnelle, à l'origine de toute contingence.

3° Les deux solutions du problème me semblent se compléter bien plutôt qu'elles ne s'opposent. Saint Thomas ne nie rien de ce que Duns Scot affirme, et réciproquement. On voit ici un cas typique de deux philosophies chrétiennes, distinctes comme philosophies, parce que chacune est une méthode définie d'exploration rationnelle de la même vérité. Le sentiment de cette unité profonde s'est perdu au cours des controverses d'école. Un scotiste du XVIII[e] siècle notera : « Extrinsecam nostrae libertatis radicem faciunt plerique divinam omnipotentiam ; aliis est ipsa Dei libertas. » Sa réponse à la difficulté est que : « si mente nostra Deum concipiamus omnipotentem, seclusa libertate, quemadmodum ille necessario tunc ageret, ita et nos. » Il faut donc situer la racine de la liberté, comme le veut Duns Scot, *plutôt* dans la liberté de Dieu que dans sa toute-puissance : J. A. FERRARI, O.-M. Conv., *Philosophia peripatetica*, Venise, 2[e] édit., 1754, p. 316. Cette philosophie péripatéticienne s'oppose donc à ceux, « e quorum numero habetur Aristoteles, qui cum et libere operari concederent, Deum necessario agentem constituebant ». Étrange péripatétisme. Ce qui est plus étrange encore, c'est que l'on ait transformé en oppositions irréductibles des accords profonds. Qui ne voit ici que la notion même de toute-puissance, essentiellement chrétienne, implique la notion de liberté et suffit par elle seule à séparer la philosophie qui l'emploie du nécessitarisme aristotélicien ? Des deux côtés, on a commis la faute de philosopher sur des philosophies au lieu de philosopher sur les problèmes ; à partir du moment où l'on se détourne du réel pour ne plus penser qu'aux formules qui l'expriment, on déserte le seul centre d'unité possible et la philosophie se perd dans un verbalisme anarchique. Les Thomistes et les Scotistes s'entendraient mieux, s'ils parlaient moins de saint Thomas et de Duns Scot, et plus de ce dont saint Thomas et Duns Scot ont parlé.

1. Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, V, 9, 3 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 150-151.

2. E. GEBHART, *La renaissance italienne*, 2[e] édit., Paris, L. Cerf, 1920, p. 124-125. — Il y avait aussi le miracle scientifique, décrit par R. Bacon, dans son *Opus majus*, mais il ne s'agit plus alors d'une supercherie, même pieuse (et dont les effets ont été funestes à l'époque de la Réforme), mais d'une méthode apologétique.

tout ce qui surprend attestant par là même l'intervention immédiate de Dieu. Ce que les historiens ne voient pas, c'est que le miracle médiéval, lorsqu'on l'étudie dans sa notion philosophique, atteste la présence d'une nature au lieu de la nier ; mais c'est une nature spécifiquement médiévale et chrétienne, celle même dont le rapport à Dieu vient d'être rappelé.

Pour un Père de l'Église tel que saint Augustin, la notion de miracle ne soulève aucune difficulté particulière. En un sens, tout est miracle. Jésus change l'eau en vin aux noces de Cana, et tout le monde s'étonne ; l'eau de pluie se change tous les ans en vin dans nos vignes, et cela ne surprend personne. Pourtant, c'est bien Dieu qui crée la pluie, et la vigne, et le vin, mais c'est un ordre de phénomènes régulier, auquel nous sommes habitués et dont la banalité même empêche qu'il nous étonne. Un mort ressuscite à la parole de Dieu : grande stupeur ; des hommes naissent tous les jours, on les inscrit au registre de l'état civil comme la chose la plus naturelle du monde[1]. Dans un univers créé, le miracle reste donc un fait surnaturel, mais il est philosophiquement possible : « Le même Dieu, père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, fait par son Verbe toutes choses et régit par lui le monde qu'il a créé ; ces premiers miracles, il les a faits par son Verbe-Dieu, en lui-même ; quant aux miracles qui sont venus ensuite, il les a faits par son même Verbe, incarné et fait homme pour nous. Puisque nous admirons ce qu'a fait Jésus homme, admirons donc aussi ce qu'a fait Jésus-Dieu »[2]. Entre les *priora miracula* et les *posteriora miracula*, il n'y a pas de différence métaphysique essentielle, la toute-puissance divine suffit également à les expliquer.

Il va pourtant de soi qu'aucun penseur chrétien ne songe à mettre les noces de Cana sur le même plan qu'un événement dit naturel ; ce n'est qu'en un sens que tout ce qui est est miraculeux. La surprise que cause légitimement le véritable miracle tient à ce qu'il se produit en dehors du cours et de l'ordre habituels de la nature : *praeter usitatum cursum ordinemque naturae*. Les phénomènes miraculeux ne sont pas nécessairement plus admirables en soi que le spectacle quotidien de la nature ; gouverner le monde entier, pris dans son ensemble et ses moindres détails, est beaucoup

1. Saint AUGUSTIN, *In Joan. evang.*, VIII, 1 ; *Patr. lat.*, t. 35, col. 1450. *Ibid.*, IX, 1, col. 1458. *De Trinitate*, III, 5-6 ; t. 42, col. 874-875 ; III, 8, 13-15 ; col. 876-877 ; III, 9, 16-19 ; col. 877-879. — La rigueur exacte de certains critiques m'invite à spécifier que saint Augustin ne parle pas d'un état civil, et que je m'en rends compte.

2. Saint AUGUSTIN, *In Joan. evang.*, VIII, 1 ; *Patr. lat.*, t. 35, col. 1450. Cf. le très beau texte du *De civ. Dei*, X, 12 ; t. 41, col. 291.

plus merveilleux que nourrir cinq mille hommes avec cinq pains. Ce qui nous étonne dans la multiplication des pains, ce n'est donc pas tant la grandeur que la rareté du fait : *illud mirantur homines non quia majus est, sed quia rarum est*[1]. En élaborant un peu plus cette notion, saint Augustin en arrive donc à discerner deux ordres de la nature, superposés et coordonnés : celui que Dieu a créé en créant les raisons séminales, ces germes de tous les êtres et événements naturels futurs, et celui que la sagesse de Dieu est seule à connaître, dont relèvent les miracles proprement dits. Pour qui considère le problème sous cet aspect, toute création qui s'ajoute à la première est miraculeuse[2], mais même alors le miracle n'est tel que pour nous, non pour Dieu. S'il nous semble aller contre l'ordre de la nature telle qu'elle est faite, il ne peut aller contre cet ordre du point de vue de Dieu qui l'a faite : *cui hoc est natura quod fecerit*[3]. La nature, pour Dieu, restera toujours ce qu'il aura fait.

Ainsi, liée par la rigueur de ses principes, la philosophie chrétienne envoie les prodiges et merveilles de la nature, chers aux Anciens, rejoindre les monstres dans l'ordre irrationnel qu'elle dépasse. Un miracle chrétien n'est pas plus un prodige qu'un défaut de la nature n'est un monstre. Comment ce qui vient de la volonté divine pourrait-il être contre la nature, puisque c'est la volonté même du Créateur qui la définit : *omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt*[4]. Pour définir complètement la notion de miracle, il restait donc simplement à préciser, que si la nature se réduit à la volonté de Dieu, c'est bien à une volonté qu'elle se réduit, c'est-à-dire au contraire d'un arbitraire. Plastique à l'excès entre les mains du créateur, à tel point qu'on se demande parfois, en lisant les augustiniens du moyen âge, s'il subsiste une nécessité métaphysique des essences[5], la nature précise progressivement son

1. Saint Augustin, *In Joan. evang.*, XXIV, 1 ; *Patr. lat.*, t. 35, col. 1593. Cf. saint Bernard, *In vig. Nat. Domini*, sermo 4, n. 3 ; *Patr. lat.*, t. 183, col. 101.

2. Saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, VI, 17, 32 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 406.

3. Saint Augustin, *De Gen. ad litt.*, VI, 13, 24 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 349.

4. « Omnia quippe portenta contra naturam dicimus esse : sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris conditae rei cujusque natura sit ? Portentum ergo fit, non contra naturam, sed contra quam est nota natura. » Saint Augustin, *De civ. Dei*, XXI, 8, 2 ; *Patr. lat.* t. 41, col. 721. — « Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas. Unde illorum quoque miraculorum multitudo silvescit, quae monstra, ostenta, portenta, prodigia nuncupantur. *Op. cit.*, XXI, 8, 5 ; col. 722.

5. « Numquid hoc potest Deus agere, ut quod factum est, non fuerit ? Tanquam si semel constet ut si fuerit virgo corrupta, jam nequeat fieri ut rursus sit integra. Quod certe quantum ad naturam verum est, statque sententia ; factum quoque aliquid

caractère d'ordre intelligible créé. Avec saint Thomas d'Aquin et Duns Scot, le développement doctrinal atteint son terme. L'ordre des causes secondes voulu par Dieu définit désormais la nature ; si Dieu l'eût voulu, un autre ordre naturel eût été possible ; s'il le veut, un autre ordre peut compléter celui qu'il a établi, car Dieu ne peut pas être lié par un ordre de causes secondes qui tient de lui son existence. Puisque la nature chrétienne ne procède pas de Dieu par une émanation nécessaire, mais par la liberté de son vouloir, il reste toujours maître de produire les effets des causes secondes sans ces causes, ou même de produire des effets dont ces causes sont incapables. Pourtant, même lorsqu'il est ainsi défini à la rigueur comme ce qui transcende radicalement les causes secondes, donc aussi ce qui est radicalement mystérieux pour toute raison humaine, le miracle conserve sa rationalité du point de vue de Dieu. Ce qui ne relève pas de notre ordre relève du sien, dont dépend le nôtre ; en dérogeant à la loi naturelle, Dieu ne fait qu'en suivre une plus haute, contre laquelle il ne saurait en aucun cas agir, parce qu'elle se confond avec lui[1].

C'est pour exprimer ce caractère distinctif de la nature chrétienne que les théologiens du moyen âge ont inventé l'expression fameuse de « puissance obédientielle ». Si mal comprise, à tel point que l'on n'y voit parfois qu'une sorte d'artifice inventé après coup par des théologiens embarrassés, la *potentia obedientialis* exprime, au contraire, un aspect profond de l'ordre naturel chrétien[2]. Les

fuisse, et factum non fuisse, unum idemque inveniri non potest. Contraria quippe invicem sunt, adeo ut si unum sit, alterum esse non possit. Nam quod fuit, non potest vere dici quia non fuit ; et e diverso, quod non fuit, non recte dicitur quia fuit. Quae enim contraria sunt in uno eodemque subjecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam : absit autem, ut ad majestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem, facile, cum vult, naturae tollit necessitatem. Nam qui rebus praesidet conditis, legibus non subjacet conditoris : et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae deditionis arbitrium vertit ; quicumque creata quaelibet dominanti naturae subesse constituit, suae dominationis imperio naturae obsequentis obedientiam reservavit. Consideranti plane liquido patet quoniam ab ipso mundi nascentis exordio rerum conditor in quid voluit naturae jura mutavit, imo ipsam naturam, ut ita dixerim, quodam modo contra naturam mutavit. Numquid enim non contra naturam est mundum ex nihilo fieri : unde et a philosophis dicitur, quia nihil ex nihilo fit ». Saint Pierre Damiani, *De divina omnipotentia*, cap. XI ; *Patr. lat.*, t. 145, col. 611-612. — « Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet voluntatem... *Ibid.* — « Sicut enim non ait : « *Ego sum qui* fui et *sum* », sed potius : « *ego sum qui sum :* et *qui est, misit me ad vos* » (*Exod.*, III, 14), ita procul dubio consequens est ut dicat : non ego sum qui potui et possum ; sed, qui immobiliter et aeternaliter possum. » Cap. XV ; col. 619.

1. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 105, 6, Resp. I, 105, 7, Resp. I, 115, 2, ad 4m. — Ce dernier texte est intéressant par rapport à saint Augustin.

2. Cf. Leibniz, *Discours de métaphysique*, chap. VI-VII ; édit. H. Lestienne, Paris, J. Vrin, p. 32-35. — Leibniz reprend, avec des implications qui lui sont propres, la thèse chrétienne traditionnelle.

philosophes du moyen âge ont pu exercer leur virtuosité dialectique en chicanes sur le sens du terme, aucun d'eux n'a pu refuser d'accepter ce qu'il signifie, à moins de renoncer à concevoir le monde en chrétien. Désormais, la notion de *possibilité* aura toujours un sens double. Elle signifie d'abord ce qui peut arriver du point de vue des causes naturelles : il y a des causes actives et des sujets passifs prêts à subir leurs actions ; ce qui peut se produire ainsi dans l'ordre des causes secondes créées définit l'ordre de la possibilité naturelle. Mais elle signifie encore autre chose. Dans un univers créé, ce que les choses peuvent faire ne suffit pas à définir tout ce qui peut arriver. Au-dessus de l'ordre spécial de la nature, comme dit saint Bonaventure, il y a un ordre général qui dépend de la raison et de la volonté de Dieu. Tout ce que Dieu seul peut faire de la nature est de l'impossible du point de vue de la nature, mais c'est du possible du point de vue de Dieu. La puissance obédientielle est donc d'abord cette possibilité, inhérente à la nature créée, de devenir ce que Dieu pourra vouloir et voudra qu'elle devienne. Possibilité purement passive et dont la définition même exclut qu'elle implique une aptitude naturelle à se réaliser, possibilité réelle néanmoins, puisqu'elle correspond à ce que Dieu fait de la nature, au pouvoir qu'il conserve de l'actualiser[1].

Faire ainsi rentrer la puissance obédientielle dans un ordre général et divin, c'était définir techniquement la place du miracle dans la nature. En appliquant cette notion au problème de la grâce, la théologie médiévale achève la synthèse qui se préparait depuis de longs siècles et complète le tableau systématique de l'univers chrétien. L'idée en était contemporaine de la pensée

1. « Dicendum quod est ordo naturae specialis et generalis. Ordo naturae specialis transmutari potest et destrui, quia potest in alteram differentiam res relabi, sed generalis non. Sic dicendum, quod specialis ordo attenditur secundum potentiam naturae specialis, generalis ordo secundum potentiam obedientiae, quae est generalis : contra hunc ordinem non facit [*scil.* Deus], sed contra alium. » Saint BONAVENTURE, *In I Sent.*, 42, 1, 3, ad 1m ; édit. Quaracchi, t. I, p. 755. — « Ex quo patet, quod potentia passiva simpliciter attenditur secundum causas superiores et inferiores. Et quia secundum quid dicitur per defectum respectu simpliciter, potentia passiva, quae potest reduci ad actum solum secundum causas superiores, deficiente potentia activa creata disponente vel consonante, est potentia secundum quid et dicitur potentia obedientiae. Et de hac dicit Augustinus, quod « in costa erat, non unde fieret mulier, sed unde « fieri posset », scilicet potentia obedientiae. — Possibile igitur, quod dicitur a potentia, non dicitur uniformiter, nec dicitur omnino aequivoce, sed analogice, sicut sanum : et ideo ejus acceptio determinatur per adjunctum. » *In I Sent.*, 42, 1, 4, Resp. ; édit. Quaracchi, t. I, p. 758. Le texte de saint Augustin se trouve dans *De Gen. ad litt.*, IX, 16, 30-17, 32 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 404-406. On peut y joindre *Cont. Faustum Manicheum*, XXVI, 3 ; t. 42, col. 480-481, mais il faut noter que l'expression : *potentia obedientiae,* ne se trouve ni dans l'un ni dans l'autre texte d'Augustin.

chrétienne. De même qu'en un sens, pour le chrétien, tout est miracle, de même aussi, en un sens, tout est grâce. L'erreur de Pélage n'est au fond que l'exagération de cette vérité. Il est vrai de dire, comme on le répète volontiers, que Pélage était un Grec, mais ce n'était pas un pur Grec et son hérésie même n'aurait aucun sens sur le plan du naturalisme antique. Ce qui le sépare des chrétiens, c'est l'extrême atténuation du péché et l'effacement de la grâce de rédemption qui caractérisent sa doctrine ; mais ce qui le sépare des Grecs, c'est qu'il est ivre de grâce au point d'y résorber entièrement la nature. Pélage répète sans cesse que mériter par son libre arbitre, c'est mériter par la grâce, et, en effet, du moment qu'il est créé, le libre arbitre est et ne cesse d'être une grâce. Saint Augustin a fait preuve de la plus grande clairvoyance en discernant la vérité partielle dont l'évidence aveuglait son adversaire sur tout le reste. Pélage est un antimanichéen radical, aux yeux de qui le péché originel est un reste de manichéisme ; la nature créée est si totalement bonne à ses yeux, que rien ne peut la corrompre au point de rendre nécessaire une grâce surajoutée à celle qui l'a fondée. Ce que saint Augustin lui reproche, c'est d'ignorer le péché, mais il ne lui reproche pas de dire que la nature soit une grâce. C'en est une, Pélage a tort d'oublier qu'il y en a une autre. A la grâce universelle par laquelle toutes choses sont ce qu'elles sont, s'ajoute la grâce de Jésus-Christ, celle qui appartient en propre aux chrétiens et dont l'importance est telle pour nous que nous lui réservons le nom de grâce ; celle qui n'est pas la nature, mais qui la sauve. Si Pélage l'avait admise, rien ne l'aurait empêché de célébrer la grâce à qui la nature doit d'exister, car c'en est une, mais ce n'est pas la plus grande : *excepta ergo illa gratia, qua condita est humana natura (haec enim Christianis Paganisque communis est) haec est major gratia, non quod per Verbum homines creati sumus, sed quod per Verbum carnem factum fideles facti sumus*[1].

1. Saint AUGUSTIN, *Sermo XXVI*, V, 6 ; *Patr. lat.*, t. 38, col. 173. Cf. *Epist.* 177, 6 ; t. 33, col. 767 ; 7, col. 767-768. — On trouve d'intéressants textes pélagiens dans le *Libellus fidei Pelagii*, *Patr. lat.*, t. 45, surtout art. 13, col. 1718. *Pelagii dogmata*, t. 45, col. 1701, et plus loin *III Dial*, col. 1706. La doctrine de Pélage ne s'affirme que très discrètement dans son commentaire sur les Épîtres de saint Paul : A. SOUTER, *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St Paul*, Cambridge University Press, t. II, 1926. On la devine à certaines remarques des p. 46, 47, 59, 60, 76. Elle s'étale, au contraire, dans les fragments de traités de Pélage aujourd'hui perdus que nous a conservés saint Augustin, surtout *De natura et gratia*, 45, 53-51, 59 ; *Patr. lat.*, t. 44, col. 272-276. — Cette identification de la grâce à la notion de gratuité, qui était d'ailleurs toute naturelle, a exercé une influence durable sur le développement de la théologie. On en trouvera de nombreuses traces dans les textes étudiés par A. LANDGRAF, *Die Erkenntnis der*

Ici encore, il a fallu longtemps aux théologiens pour ajuster l'une à l'autre deux notions aussi étroitement apparentées que celles d'une nature gratuitement créée et d'une nature gratuitement restaurée. Définir une nature pure, savoir si elle a jamais existé comme telle, étudier en elle les aménagements des grâces diverses dont Dieu l'a ornée, autant de problèmes purement théologiques dont nous n'avons pas à suivre l'histoire, mais le concept de nature que la grâce présuppose relève directement de la réflexion philosophique et de l'histoire de la philosophie. Nous l'avons d'ailleurs déjà rencontré ; c'est lui qui s'offrait à nous dans l'*anima capax Dei* de saint Bernard, de saint Anselme et de saint Thomas d'Aquin ; il ne reste plus qu'à lui donner un nom philosophique et en achever la description en ramenant cette capacité à la notion de puissance obédientielle telle que saint Thomas d'Aquin l'a décrite[1].

La capacité de la nature est double, et c'est celle même que saint Bonaventure analysait pour nous. Il suffit désormais de concevoir que tout l'ordre surnaturel s'y ajoute d'une manière analogue à celle dont s'y ajoutait l'ordre miraculeux. Outre ce dont la nature est capable en elle-même, il y a ce qu'elle est capable de devenir par la volonté de Dieu. C'est une objection courante contre la théologie médiévale, qu'en surajoutant à la nature d'Aristote la grâce chrétienne, elle tentait une sorte de quadrature du cercle. L'objection porterait, dans la perspective communément admise où les théologiens n'ont rien fait d'autre que donner à la nature grecque droit de cité dans la philosophie chrétienne. De la φύσις d'Aristote, il est en effet vrai de dire qu'elle est une nécessité fermée sur elle-même et que rien n'autorise à s'ouvrir aux influences divines. Dieu ne l'a d'ailleurs pas créée, elle n'est pas son œuvre, de quel droit pourrait-il donc en disposer ? La nature chrétienne, elle aussi, a une essence et une nécessité ; elle n'en a ni plus ni moins que la nature grecque ; s'il fallait choisir, je dirais volontiers

heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik, dans *Scholastik*, t. III (1928), p. 28-64. — *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. IV (1939), p. 1-37, 189-220, 352-389. — H. Doms, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, Breslau, 1929 : voir dans *Bulletin thomiste*, VIII, 3 (1931), la recension du P. M.-J. Congar, p. 303-306.

1. Le caractère propre de la puissance obédentielle thomiste et son rapport au concept de nature sont un thème que le P. M.-D. Chenu, O. P., a souvent développé dans son enseignement. J'ai eu moi-même le privilège d'assister aux profondes leçons qu'il a faites en novembre 1931, à l'*Institute of Mediaeval Studies* de S[t] Michael's College, Toronto. Je ne fais ici qu'incorporer sa conclusion à ma synthèse historique et tiens à lui laisser l'honneur de ce qu'elle jette de lumière sur cette importante question.

qu'elle en a plus que la nature grecque, puisqu'elle s'appuie à la nécessité de l'Être, dont elle participe. Cela est si vrai que Dieu lui-même ne saurait faire violence aux choses sans attenter aux Idées, qui sont lui-même. Point n'est besoin d'attendre saint Thomas pour trouver des théologiens qui le comprennent. Si peu suspect qu'il soit de partialité en faveur de la nature, saint Augustin lui-même a fort bien vu que la notion chrétienne des Idées, conçues comme l'art du Verbe, assurait à leurs participations finies, que sont les natures, une stabilité rigoureuse. Dieu n'a pas élevé des pierres ou des animaux à la vision béatifique[1] ; mais il faut ajouter aussitôt que cette nécessité des essences créées, circonscrite par ce qu'elles peuvent faire ou subir dans l'ordre naturel, reste ouverte à ce que Dieu peut en faire ou leur conférer dans l'ordre surnaturel. Créées, elles peuvent encore obéir à la volonté de leur créateur s'il lui plaît de les élargir, et c'est précisément l'essence de l'intellect de pouvoir être élargi sans perdre son essence, ou plutôt en l'accomplissant. La capacité de vision béatifique est donc en la nature humaine autre chose qu'un mot : c'est la nature humaine elle-même, faite à l'image de Dieu dont elle tient son pouvoir de connaître. La capacité de la grâce, elle aussi, est plus qu'un mot, car Dieu lui-même ne pourrait la conférer à l'âme si elle n'en était susceptible. Pourtant, lorsque tout est dit, il faut s'arrêter aux limites de la nature. Elle obéira *ad nutum* si Dieu commande, mais elle ne peut qu'obéir[2]. Rien en elle qui soit déjà du surnaturel, l'amorce, ou moins encore l'exige : la puissance obédientielle, si réelle qu'elle soit, demeure absolument passive ; elle exprime avant

1. Saint AUGUSTIN, *Cont. Jul. Pelag.*, IV, 3, 15 ; *Patr. lat.*, t. 44, col. 744.

2. « Duplex capacitas attendi potest in humana natura : una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem ; alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum ; et ad hoc pertinet ista capacitas [*scil.* gratiae] ; non autem Deus omnem talem capacitatem naturae implet : alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit, quod falsum est, ut in I habitum est (qu. 105, art. 6). Nihil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum : Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat ; unde dicitur, Rom. 4 : *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia;* unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : « O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem. » *Sum. theol.*, III, 1, 3, ad 3m. — « Est autem considerandum, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva : una quidem per comparationem ad agens naturale : alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale, et haec consuevit vocari potentia obedientia in creatura. » *Sum. theol.*, III, 11, 1, Resp. (c'est ce qui fait que la science du Christ était possible : *ibid.*, ad 1m). — Cf. *De virtutibus in communi*, art. X, ad 13m.

tout le caractère distinctif d'une nature chrétienne, ouverte vers son créateur.

C'est la nature que le moyen âge a connue. Elle ne contenait rien de moins que celle des Grecs ou celle de la science moderne, mais elle espérait bien davantage. En un temps où la vie religieuse pénétrait tout de son influence, l'imagination peut avoir pris plaisir à franchir les limites de ces ordres hiérarchiques, au risque de sembler parfois les confondre. La raison des philosophes n'en était pas moins là pour les marquer. S'il fallait trouver une formule pour condenser le résultat de plus de dix siècles de méditation sur ce problème, saint Thomas d'Aquin pourrait peut-être nous la suggérer. Parlant de la nature non rationnelle, il a souvent dit qu'elle était comme un instrument aux mains de Dieu[1]. Le bon artisan use de ses outils selon leur nature, ils ne sont cependant pour lui que des outils, dont il se sert en vue de sa fin. Ce caractère « instrumental » de la nature chrétienne ne suffit plus à la définir, lorsqu'il s'agit de l'homme. Un être raisonnable est doué de volonté ; Dieu lui-même n'use pas d'une personne comme d'un instrument ; elle est libre, il respecte donc cette liberté qu'il a lui-même créée[2]. Mais il peut la mouvoir aussi du dedans, il l'invite et il l'appelle ; si les natures brutes sont traitées par lui en instruments, les natures rationnelles le sont en « collaboratrices ». L'étude métaphysique de la notion chrétienne de providence nous avait conduits à le conclure, celle de la notion de nature nous en montre la possibilité, on le verra mieux encore, en replaçant l'individu dans la société et dans l'histoire, où se révèle progressivement l'harmonie de sa nature et de sa fin.

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 1, 2, Resp.
2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 6, 1, ad 3m.

CHAPITRE XIX

Le moyen age et l'histoire

En orientant la nature, et l'homme qui n'en est qu'une partie, vers une fin surnaturelle, le Christianisme devait nécessairement modifier les perspectives historiques reçues et jusqu'au sens même de la notion d'histoire. Pourtant, on admet communément que le moyen âge est resté complètement étranger à toute préoccupation historique et que, pour employer une expression reçue, le « sens » de l'histoire lui a manqué. D'illustres érudits se sont portés garants de cette évidence. Par un étrange paradoxe, l'âge que nous appelons « moyen », c'est-à-dire où nous voyons essentiellement une transition, n'aurait pas eu le moindre sentiment du caractère transitoire des choses humaines. Tout au contraire, « ce qui le caractérise le plus profondément, c'est son idée de l'immutabilité des choses. L'antiquité, surtout dans les derniers siècles, est dominée par la croyance à une décadence continue ; les temps modernes, dès leur aurore, sont animés par la foi en un progrès indéfini ; le moyen âge n'a connu ni ce découragement, ni cette espérance. Pour les hommes de ce temps, le monde avait toujours été tel qu'ils le voyaient (c'est pour cela que leurs peintures de l'antiquité nous paraissent grotesques), et le jugement dernier le trouverait tel encore »[1]. Affirmations massives, et qui surprendraient, si l'on ne connaissait l'indifférence profonde de certains philologues à l'égard des idées. Trop peu réelles à leurs yeux pour être des objets d'histoire, elles se prêtent à tous les traitements, et la plus exacte rigueur dans la science de ce que les hommes du moyen âge ont écrit se combine parfois avec l'arbitraire le moins scrupuleux dans les jugements sur ce qu'ils ont pensé.

La vérité, ici comme ailleurs, est que si nous cherchons notre conception de l'histoire au moyen âge, il est certain d'avance que nous ne l'y trouverons pas, et si l'absence de notre histoire équivaut

1. G. Paris, *La littérature française au moyen âge*, 2e édit., Paris, Hachette, 1890, p. 30.

à l'absence de toute histoire, on peut être assuré que le moyen âge n'en a aucune. On prouverait aussi facilement d'ailleurs, par la même méthode, qu'il n'a eu aucune poésie, comme on a cru longtemps, en face des cathédrales, qu'il n'avait aucun art et comme l'on soutient encore, en présence de ses penseurs, qu'il n'a eu aucune philosophie. Ce qu'il convient, au contraire, de se demander, c'est s'il n'existerait pas une conception spéciquement médiévale de l'histoire, différente à la fois de celle des Grecs et de la nôtre, réelle pourtant.

On peut le supposer *a priori*, pour un temps où toutes les consciences vivaient du souvenir d'un fait historique, d'un événement par rapport auquel s'ordonnait toute l'histoire antérieure et duquel datait le commencement d'une ère nouvelle; un événement unique, dont on pourrait presque dire qu'il marquait une date pour Dieu même : l'incarnation du Verbe et la naissance de Jésus-Christ. Les hommes du moyen âge ne savaient peut-être pas que les Grecs s'habillaient autrement qu'eux ; plus probablement, ils le savaient, mais ne s'en souciaient guère ; ce dont ils se souciaient, c'était ce que les Grecs avaient su et cru ou, plus encore, ce qu'ils n'avaient pu ni savoir ni croire. Dans un passé lointain, après l'histoire de la création et de la faute, se confondaient les multitudes des hommes sans foi ni loi ; un peu plus près, le peuple élu, qui vécut sous la Loi, déroulait la longue suite de ses aventures ; tout près, enfin, le Christianisme prenait naissance et inaugurait les temps nouveaux, dont le cours était jalonné déjà de maint événement fameux, tels que la chute de l'Empire romain et la fondation de l'empire de Charlemagne. Comment une civilisation pourrait-elle croire à la permanence des choses, lorsque ses livres sacrés sont deux livres d'histoire : l'Ancien et le Nouveau Testament ? On perdrait donc son temps à demander à une telle société si elle change et si elle en a conscience ; mais on peut lui demander comment elle change, c'est-à-dire d'où elle vient, où elle va, à quel endroit exact elle se situe elle-même sur la ligne qui relie le passé à l'avenir.

Le Christianisme avait fixé la fin de l'homme au delà des limites de la vie présente ; en même temps, il avait affirmé qu'un Dieu créateur ne laisse rien en dehors des desseins de sa providence ; il lui fallait donc admettre aussi que tout, dans la vie des individus comme dans celle des sociétés dont ils font partie, devait nécessairement s'ordonner en vue de cette fin supra-terrestre. Or, la première condition pour qu'un tel ordonnancement s'établisse, est qu'il y ait un déroulement réglé des événements dans le temps, et d'abord qu'il y ait un temps. Ce temps n'est pas un cadre abstrait à l'inté-

rieur duquel les choses durent, ou du moins il n'est pas que cela. Essentiellement, il est un certain mode d'être, la manière d'exister qui convient à des choses contingentes et incapables de se réaliser dans la permanence d'un présent stable. Dieu est l'Être, il n'y a rien qu'il puisse devenir, parce qu'il n'y a rien qu'il ne soit ; le changement et la durée n'existent donc pas pour lui. Les choses créées sont, au contraire, des participations finies de l'Être ; fragmentaires, pour ainsi dire, toujours incomplètes, elles agissent afin de se compléter ; elles changent donc et, par conséquent, elles durent. C'est pourquoi saint Augustin considère l'univers comme une sorte de détente : une *distensio*, dont l'écoulement imite l'éternel présent et la simultanéité totale de Dieu.

A vrai dire, l'homme se trouve dans un état qui n'est ni celui de Dieu, ni celui des choses. Il n'est pas simplement entraîné, comme le reste du monde physique, dans un écoulement ordonné ; il se sait dans le flot du devenir et pense le devenir même. En lui permettant de recueillir les instants successifs qui, sans elle, retomberaient au néant, sa mémoire construit une durée, comme sa vue rassemble dans un espace la dispersion de la matière. Du fait même qu'il se souvient, l'homme rachète donc partiellement le monde du devenir qui l'entraîne et s'en rachète avec lui. En pensant l'univers et en nous pensant nous-mêmes, nous engendrons un ordre de l'être intermédiaire entre l'instantanéité de l'être des corps et la permanence éternelle de Dieu. Pourtant, l'homme passe lui-même, sous cette frêle stabilité de sa mémoire qui va sombrer à son tour dans le néant si Dieu ne la recueille et ne la stabilise. C'est pourquoi, bien loin d'ignorer que tout change, la pensée chrétienne a ressenti jusqu'à l'angoisse le caractère tragique de l'*instant*. Car il n'y a que lui de réel ; c'est en lui que la pensée rassemble à la fois les débris arrachés au naufrage du passé et les anticipations de l'avenir ; bien plus, c'est dans l'instant qu'elle construit simultanément ce passé et cet avenir, si bien que cette image précaire d'une permanence véritable, dressée par la mémoire au-dessus du flux de la matière, se trouve emportée par lui, entraînant avec soi le butin qu'elle voudrait sauver du néant. Ainsi, le passé n'échappe à la mort que dans l'instant d'une pensée qui dure, mais l'*in-stans*, c'est à la fois ce qui se tient dans le présent et se presse vers l'avenir où il ne demeurera pas davantage ; c'est aussi ce dont l'interruption brusque clôt à jamais une histoire et fixe une destinée pour toujours.

Il y a donc, pour tout penseur du moyen âge, des hommes qui passent en vue d'une fin qui ne passera pas. Mais il y a plus. En annonçant la « bonne nouvelle », l'Évangile n'avait pas seule-

ment promis aux justes une sorte de béatitude individuelle, il leur avait annoncé l'entrée dans un Royaume, c'est-à-dire dans une société de justes, unis par les liens de leur commune béatitude. La prédication du Christ a été comprise de bonne heure comme la promesse d'une vie sociale parfaite et l'on a vu dans la constitution de cette société la fin dernière de son incarnation. Tout chrétien se reconnaît donc appelé à faire partie, comme membre, d'une communauté plus vaste que la communauté humaine à laquelle il appartient déjà. Étrangère à toutes les nations, recrutant ses membres dans chacune d'entre elles, la Cité de Dieu se construit progressivement à mesure que le monde dure, et le monde n'a même d'autre raison de durer que l'attente de son achèvement. De cette cité céleste, c'est-à-dire invisible et mystique, les hommes sont les pierres et Dieu est l'architecte. Elle se construit sous sa direction, c'est vers elle que tendent toutes les lois de sa providence, c'est pour en assurer l'avènement qu'il s'est fait législateur, promulguant expressément la loi divine, qu'il avait déjà inscrite au cœur de l'homme, et la portant au delà de ce qui suffisait à l'ordre des sociétés humaines, mais ne suffisait pas à fonder une société entre l'homme et Dieu[1]. Si les Chrétiens ont connu des vertus, comme l'humilité par exemple, pour lesquelles on trouverait difficilement place dans le catalogue des vertus grecques, c'est précisément que les Anciens ont surtout réglé leur morale sur les exigences de la vie sociale humaine considérée comme fin dernière, au lieu que les Chrétiens règlent la leur sur une société plus haute que celle qui les lie aux autres hommes, celle que des créatures douées de raison peuvent former avec leur créateur[2]. Ce qui n'était rien pour les

1. « Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiae, quae est propria directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta, nisi de actibus justitiae ; et, si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem justitiae, ut patet per Philosophum, in *Ethic.*, lect. II. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 100, 2, Resp.

2. « Omnis virtus moralis est circa actiones vel passiones, ut dicitur in II *Ethic.* (lect. III). Sed humilitas non commemoratur a Philosopho inter virtutes quae sunt circa passiones ; nec etiam continetur sub justitia quae est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus. — Ad quintum, dicendum quod Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur : et ideo continetur sub justitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit. »

Grecs devient le fondement nécessaire de la vie chrétienne ; la reconnaissance de la souveraineté divine et de la dépendance absolue des créatures, voilà l'humilité, et c'est aussi la loi fondamentale de ce que saint Thomas appelle avec force « la république des hommes sous Dieu »[1]. On sait ce que doivent à cette notion la « république des esprits », la « société éternelle », ou même l'« humanité » et le « royaume des fins » des philosophies de Leibniz, de Malebranche, de Comte et de Kant; le rêve d'une société universelle et d'essence purement spirituelle, c'est le fantôme de la Cité de Dieu hantant les ruines de la métaphysique. Pour le moment, nous n'avons d'ailleurs à la considérer que dans ce qu'elle nous apprend du moyen âge et de la place qu'il s'attribuait dans l'histoire de la civilisation.

La première conséquence qui en découle, pour qui l'envisage de ce point de vue, c'est la substitution d'une nouvelle notion du sens de la durée à celle de cycle, ou de retour éternel, dont le nécessitarisme grec s'accommodait si bien. L'homme a une histoire individuelle, une véritable « histoire naturelle », qui se déroule selon un ordre linéaire, où les âges se succèdent, comme autant d'étapes prévues, jusqu'à la mort, qui en est le dénouement. Ce processus régulier de croissance et de vieillissement est un progrès constant de l'enfance à la vieillesse, mais limité par la durée même de la vie humaine[2]. A mesure qu'il avance en âge, chaque homme accumule un certain capital de connaissances, perfectionne les

Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 161, 1, ad 5. — Cette vertu morale d'humilité, qui s'impose à tout homme convaincu de vivre dans un univers créé et d'être une créature, est donc une conséquence morale directe de la métaphysique chrétienne. Sa nécessité semble aujourd'hui encore absolue pour toute morale, même simplement humaniste, qui se veut complète. Voir les pages suggestives de I. BABBITT, *On Being Creative*, Boston, 1932, p. xvi et suiv.

1. « Sicut praecepta legis humanae ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam, ita praecepta legis divinae ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. » Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, 100, 5, Resp.

2. La conception des six âges du monde, suivis de l'âge du repos, fut léguée au moyen âge par saint Augustin. Les âges du monde se succèdent comme les âges de l'homme : *De Genesi contra Manich.*, I, 23, 35-41 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 190-193 (sur l'inégalité des âges : *loc. cit.*, 24, 42 ; col. 193 ; sur leur application à la vie spirituelle : 25, 43 ; col. 193-194). Cf. *Enarr. in Ps. 92*, 1 ; *Patr. lat.*, t. 37, col. 1182. *De div. quaest. 83*, 58, 2 ; t. 40, col. 43-44. — Le problème se posait autrement aux XIIe et XIIIe siècles, puisqu'il fallait intégrer à ce schème historique toute l'histoire depuis le temps de saint Augustin ; voir HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *De imagine mundi*, lib. III, continuatio ; *Patr. lat.*, t. 172, col. 186-188. HUGUES DE SAINT-VICTOR (*Excerptionum allegoricarum lib. XXIV*, *Patr. lat.*, t. 177, col. 225-284) substitue les règnes aux âges ; les règnes sont ensuite redistribués entre les époques par saint BONAVENTURE, *In Hexaem.*, col. XVI ; édit. Quaracchi, t. V, p. 403-408.

facultés de connaître au moyen desquelles il les acquiert et s'accroît, pour ainsi dire, aussi longtemps que ses forces le lui permettent. Lorsqu'il disparaît, ses efforts ne sont pas pour cela perdus, car ce qui est vrai des individus est vrai des sociétés, qui leur survivent, et des disciplines intellectuelles et morales, qui survivent aux sociétés elles-mêmes. C'est pourquoi, saint Thomas l'a souvent noté, il y a un progrès dans l'ordre politique et social, comme il y en a un dans les sciences et la philosophie, chaque génération bénéficiant des vérités accumulées par les précédentes, tirant profit de leurs erreurs mêmes et transmettant à celles qui vont la suivre un héritage accru par ses efforts. Seulement, pour des chrétiens, il ne suffit pas de considérer les résultats acquis par les individus, les sociétés ou les sciences. Puisqu'il existe une fin promulguée par Dieu et vers laquelle on sait que sa volonté dirige tous les hommes, comment ne pas les rassembler tous sous une même idée et ordonner la somme totale de leurs progrès vers cette fin ? Il n'a de sens que par rapport à elle, puisqu'il y tend et que la distance qui l'en sépare est sa vraie mesure. C'est pourquoi des penseurs chrétiens devaient en venir à concevoir, avec saint Augustin et Pascal, que le genre humain tout entier, dont la vie ressemble à celle d'un homme unique, depuis Adam jusqu'à la fin du monde, passe par une série d'états successifs, vieillit selon une suite d'âges, au cours desquels la somme de ses connaissances naturelles et surnaturelles ne cesse de s'accroître, jusqu'à l'âge de sa perfection, qui sera celui de sa gloire future[1].

C'est ainsi qu'il faut se représenter l'histoire du monde pour la concevoir telle que le moyen âge l'a conçue. Elle n'est ni celle d'une décadence continue, puisque, au contraire, elle affirme la réalité d'un progrès collectif et régulier de l'humanité comme telle,

1. «... Sic proportione universum genus humanum, cujus tanquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem hujus saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat.» Saint AUGUSTIN, *De vera religione*, XXVII, 50 ; *Patr. lat.*, t. 34, col. 144. Cf. *De civ. Dei*, X, 14 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 292. — La notion s'étend à l'accroissement des connaissances humaines, chez saint Bonaventure : « Dicendum quod mundus habet aetates secundum statum praesentem. Quoniam enim senescit mundus, oportet etiam, quod fuerit juvenis ; si ergo habuit senium, et juventutem, ac per hoc intermedias aetates. Istae autem aetates assignantur in statu illo secundum profectum ad gloriam ; unde cum mundus paulative profecerit in cognitione, sicut in uno homine assignantur aetates diversae, ita et in mundo.» *In IV Sent.*, 40, dub. 3 ; édit. Quaracchi, t. IV, p. 854. Il s'agit toujours ici des progrès de l'humanité vers sa fin surnaturelle. Mais Pascal étendra plus tard cette comparaison à l'acquisition progressive des sciences par l'humanité, voir *Pensées*, édit. minor, L. Brunschvicg, p. 80 et note 1. — Sur le rôle joué par le moyen âge dans l'élaboration de l'idée de progrès, voir A. COMTE, *Système de politique positive*. Paris, Librairie positiviste, 4e édit., 1912, t. II, p. 116.

ni celle d'un progrès indéfini, puisqu'elle affirme, au contraire, que le progrès tend vers sa perfection comme vers une fin ; elle est bien plutôt l'histoire d'un progrès orienté vers un certain terme. De toute façon, rien n'autorise à prêter aux hommes du moyen âge l'idée que les choses avaient toujours été telles qu'elles étaient pour eux et que la fin du monde les trouverait telles encore. Telle qu'elle vient d'être définie, l'idée de changement progressif a été formulée avec une force extrême par saint Augustin et les penseurs chrétiens qui s'en inspirent. C'était une idée nouvelle, car ni chez Platon, ni chez Aristote, ni même chez les stoïciens, on ne trouverait cette notion, aujourd'hui si familière, d'une humanité conçue comme un être collectif unique, fait de plus de morts que de vivants, en marche et en progrès constant vers une perfection dont il se rapproche sans cesse. Ordonnée et traversée tout entière par une finalité interne[1], on dirait presque par une *intention* unique, la suite des générations dans le temps ne trouve pas seulement une unité réelle ; du fait qu'elle s'offre désormais à la pensée comme autre chose qu'une succession d'événements accidentels, elle prend un sens intelligible, et c'est pourquoi, même si l'on devait reprocher au moyen âge d'avoir manqué du sens de l'histoire, il faudrait du moins lui reconnaître le mérite d'avoir tout fait pour aider à la naissance d'une philosophie de l'histoire. Disons plus, il en avait une, et, dans la mesure où elle existe encore, la nôtre est plus pénétrée qu'elle ne l'imagine de principes médiévaux et chrétiens.

On peut fort bien concevoir une histoire philosophique à la manière de Voltaire et de Hume, c'est-à-dire dégagée de toute influence chrétienne — ou presque — et rien n'interdit d'appeler les conclusions qui s'en dégagent une philosophie de l'histoire. Peut-être même pourrait-on douter qu'en ce sens il y ait jamais eu un seul grand historien qui n'aït eu la sienne ; même chez ceux qui ne font rien pour l'expliciter, elle n'en est pas moins réelle et d'autant plus efficace peut-être que moins consciente d'elle-même. Les Chrétiens, eux, étaient obligés d'expliciter la leur et de la développer dans un sens déterminé. D'abord, ils différaient des autres historiens en ce qu'ils se croyaient informés du commence-

7. « Deus itaque summus et verus cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt, Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis : ... qui non solum coelum et terram, nec solum angelum et hominem ; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia et quadam veluti pace dereliquit : nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse. » Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, V, 11 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 153-154.

ment et de la fin de l'histoire, deux faits essentiels dont l'ignorance n'interdisait pas seulement aux infidèles d'en comprendre le sens, mais même de soupçonner qu'elle pût en avoir un. C'est donc parce qu'ils ont cru à la Bible et à l'Évangile, au récit de la création et à l'annonce du royaume de Dieu, que les Chrétiens ont osé tenter la synthèse de l'histoire totale. Toutes les tentatives du même genre qui se sont produites depuis n'ont fait que remplacer la fin transcendante, qui assurait l'unité de la synthèse médiévale, par des forces immanentes diverses qui ne sont que les substituts de Dieu ; pourtant, l'entreprise reste substantiellement la même, et ce sont des Chrétiens qui l'ont d'abord conçue : donner de la totalité de l'histoire une explication intelligible, qui rende raison de l'origine de l'humanité et en assigne la fin.

Pour ambitieux qu'il soit, ce dessein n'est cependant pas suffisant, car il est impossible de le former sans accepter les conditions nécessaires de sa réalisation. Être sûr qu'un Dieu qui veille au moindre brin d'herbe n'a pas abandonné au hasard la suite des empires, être averti par lui-même du dessein que poursuit sa sagesse en les gouvernant, c'est se sentir capable de discerner l'action directrice de la providence dans le détail des faits et de les expliquer par elle. Construire l'histoire et en dégager la philosophie ne seront plus alors qu'une seule et même œuvre, puisque tous les événements viendront se ranger d'eux-mêmes à la place que leur assigne le plan divin. Tel peuple vivra sur un territoire configuré de telle manière, il sera doué de tel caractère, de telles vertus et de tels vices, il apparaîtra à tel moment de l'histoire et durera pour un temps déterminé, selon que le veut l'économie de l'ordre providentiel. Et non seulement tel peuple, mais tel individu, ou telle religion, telle philosophie[1]. A la suite de saint Augustin, le moyen âge se représentait donc l'histoire du monde comme un beau poème, dont le sens est pour nous intelligible et complet depuis que nous en connaissons le commencement et la fin. Sans doute, en bien de ses parties, le sens caché du poème nous échappe ; on dirait que l'« ineffable musicien » a voulu garder pour lui son secret ; pourtant, nous en déchiffrons assez pour être sûrs que tout a un sens et conjecturer le rapport de chaque événement à la loi

1. Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, V, 10, 1-2 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 152-153. — Saint Augustin y montre que Dieu a voulu les mœurs romaines, parce qu'il voulait assurer la grandeur de l'empire romain, terrain où s'épanouira plus tard le Christianisme. Tout ce qu'un historien moderne tendrait à expliquer selon l'ordre des causes efficientes, est donc interprété par Augustin du point de vue de la finalité. D'où le caractère unifié, systématique et philosophique de son récit.

unique qui en règle la composition tout entière[1]. L'entreprise est donc ardue et pleine de risques, mais elle n'est ni fausse dans son principe, ni complètement impossible. C'est pourquoi l'on voit apparaître chez les philosophes chrétiens des entreprises historiques d'une ampleur jusqu'alors inconnue, embrassant la totalité des faits accessibles et les systématisant à la lumière d'un principe unique. La *Cité de Dieu* de saint Augustin, reprise par Paul Orose dans son *Histoire*, avoue sans réserve une ambition qu'elle aurait eu d'ailleurs peine à dissimuler, puisqu'elle était sa raison d'être. Considérant l'ensemble de son ouvrage, à l'époque des *Rétractations*, Augustin nous en livre en quelques mots le sens et le plan : « Les quatre premiers de ces douze livres contiennent donc la naissance des deux Cités, celle de Dieu et celle du monde ; les quatre suivants, leurs progrès, et les quatre derniers, leurs fins ». Le même dessein préside manifestement au *Discours sur l'histoire universelle*, où Bossuet reprend l'œuvre d'Augustin à l'usage d'un futur roi de France. Que cette œuvre s'apparente étroitement à la notion pascalienne de l'humanité conçue comme un homme unique et, par elle, à travers Augustin, à la conception chrétienne de l'histoire, c'est ce qu'un excellent historien de Bossuet n'a pas manqué d'apercevoir : « L'idée de l'*Histoire universelle* n'était pas seulement dans Pascal, elle était partout depuis les premiers temps de l'Église ; elle était dans saint Augustin, dans Paul Orose, dans Salvien ; elle était même dans ce déclamateur de Balzac. La difficulté n'était pas de la concevoir, c'était de l'exécuter ; car il y fallait une science, une puissance d'esprit, une logique, une habileté incroyables.

1. L'idée que la beauté du monde est comparable à celle d'un poème chanté par un aède divin est empruntée par saint Bonaventure à saint Augustin : « ... sicut creator, ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cujus particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris excurrit, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei qui Deum rite colunt, etiam cum tempus est fidei. » *Epist. 138*, 1, 5 ; *Patr. lat.*, t. 33, col. 527. — Cf. « Sic igitur totus iste mundus ordinatissimo decursu a scriptura describitur procedere a principio usque ad finem, ad modum cujusdam pulcherrimi carminis ordinati, ubi potest quis speculari secundum decursum temporis varietatem, multiplicitatem et aequitatem, ordinem, rectitudinem et pulchritudinem multorum divinorum judiciorum, procedentium a sapientia Dei gubernante mundum. Unde sicut nullus potest videre pulchritudinem carminis, nisi aspectus ejus feratur super totum versum, sic nullus videt pulchritudinem ordinis et regiminis universi, nisi eam totam speculetur. Et quia nullus homo tam longaevus est, quod totam possit videre oculis carnis suae, nec futura potest per se praevidere, providit nobis Spiritus sanctus librum Scripturae sacrae, cujus longitudo commetitur se decursui regiminis universi. » Saint BONAVENTURE, *Breviloquium*, Prol., 2, 4, dans *Tria opuscula*, édit. Quaracchi, 1911, p. 17. D'où la conclusion de saint Bonaventure : « Et sic patet, quomodo Scriptura describit successiones temporum ; et non sunt a casu et fortuna, sed mira lux est in eis et multae intelligentiae spirituales. » *In Hexaemeron*, coll. XVI, 30 ; édit. Quaracchi, t. V, p. 408.

Il suffit d'être chrétien pour regarder les choses humaines de ce point de vue ; mais il fallait être Bossuet pour bâtir sur cette idée un tel ouvrage »[1]. On ne saurait mieux dire ; ajoutons seulement que la conclusion peut se retourner : il suffisait d'être Bossuet pour bâtir sur cette idée un tel ouvrage, mais il fallait être chrétien pour regarder les choses humaines de ce point de vue.

L'influence du Christianisme sur la conception de l'histoire a été si durable qu'elle se laisse encore discerner, après le XVII[e] siècle, chez des penseurs qui ne se réclament plus de lui ou même le combattent. Ce n'est pas l'Écriture qui guide la pensée de Condorcet ; il n'en conçoit pas moins l'idée de tracer un « tableau d'ensemble des progrès de l'esprit humain » ; sa philosophie de l'histoire est encore coulée dans le moule chrétien des *tempora et aetates*, comme si la succession des « époques » était désormais réglée par le progrès que le Dieu chrétien assurait, sans le Dieu dont il a pris la place. C'est un cas typique d'une conception philosophique issue d'une révélation, que la raison croit avoir inventée et qu'elle retourne contre la révélation à qui elle la doit. Comte et ses « trois états », qui préparent une religion de l'humanité, fait parfois songer à un Augustin athée, dont la Cité de Dieu descendrait du ciel sur terre[2]. Le « panthéisme » de Schelling, en assurant du dedans la suite des âges du monde — *die Weltalter* — pose à la base de la métaphysique une immanence divine dont l'histoire ne ferait qu'expliciter le développement au cours du temps. Hegel va plus loin encore. Ce ferme génie a vu clairement qu'une philosophie de l'histoire implique une philosophie de la géographie ; il l'inclut donc dans sa puissante synthèse, que domine tout entière le progrès dialectique de la raison. Les Grecs ont senti de bonne heure que le monde physique lui-même est régi par une pensée ; Hegel leur rend cette justice, mais il n'ignore pas aussi que cette idée ne s'est offerte aux hommes que plus tard, dans le Christianisme, comme applicable à l'histoire. Ce qu'il reproche à la notion chrétienne de providence, c'est d'abord d'être essentiellement théologique et de se poser comme une vérité dont les preuves

1. G. LANSON, *Bossuet*, p. 290 ; cité par G. HARDY, *Le « De civitate Dei » source principale du Discours sur l'Histoire universelle*. Paris, Leroux, 1913, p. 3. — On peut rattacher à la même tradition, dont il semble être l'expression la plus récente, l'ouvrage de J. DU PLESSIS, *Le sens de l'histoire. La caravane humaine*, Le Roseau d'or. Paris, Plon, 1932.

2. A. Comte a inscrit la *Cité de Dieu* de saint Augustin au catalogue de sa *Bibliothèque positiviste au XIX[e] siècle*. Il y ajoute : « Le *Discours sur l'Histoire universelle* par Bossuet, suivi de l'*Esquisse historique* par Condorcet. » Comme toujours, Comte a ici le sentiment des continuités historiques.

ne sont pas d'ordre rationnel ; c'est aussi, même pour qui l'accepte comme telle, de rester trop indéterminée pour être utile : la certitude que les événements suivent un plan divin, qui nous échappe, ne nous aidant en rien à relier ces événements par des rapports intelligibles. Il n'en est pas moins vrai que si la philosophie hégélienne de l'histoire refuse de garantir la vérité — *die Wahrheit* — du dogme de la providence, elle s'engage à en démontrer la justesse : *die Richtigkeit*[1]. Ajoutons seulement qu'elle le lui doit bien, puisqu'elle en vit. Car ce que nous offre Hegel, c'est encore un Discours sur l'histoire universelle où la dialectique de la raison joue le rôle de Dieu ; son ambition de nous donner une interprétation intelligible de la totalité de l'histoire porte la marque évidente d'un temps où le Christianisme a si profondément imprégné la raison que, ce que sans lui elle n'eût jamais rêvé d'entreprendre, elle croit pouvoir le faire et le faire sans lui.

En étudiant ainsi la conception médiévale de l'histoire, nous sommes conduits à nous demander comment les penseurs chrétiens eux-mêmes situaient leur propre position par rapport à ceux qui les avaient précédés et à ceux qui allaient les suivre. Lorsqu'elle atteint ce degré de systématisation, la philosophie de l'histoire doit nécessairement embrasser jusqu'à l'histoire de la philosophie. Le cycle de cette enquête va donc se fermer ici sur lui-même. Revenant à ce qui fut notre point de départ et posant aux doctrines qui furent l'objet de ces études la question même que je me suis posée, je voudrais leur demander si le rapport qui les unit aux philosophies grecques leur apparaissait comme purement accidentel, ou s'il ne répond pas pour elles à des nécessités intelligibles et ne s'insère pas à son tour dans l'ensemble d'un plan divin ?

Le moyen âge ne nous a pas laissé de *Discours sur l'histoire universelle de la philosophie*, mais il en a écrit des fragments et surtout il s'est situé lui-même dans l'ensemble de cette histoire possible avec beaucoup plus de soin qu'on ne l'imagine. On n'eût pas étonné ces hommes en leur apprenant qu'ils vivaient dans un âge « moyen », c'est-à-dire transitoire. La Renaissance, qui inventa de bonne heure l'expression, était, elle aussi, un « moyen » âge. Il en va de même du nôtre, et le seul qui puisse être conçu différemment relève moins de l'histoire que de l'eschatologie. On ne les eût pas non plus mortifiés en leur disant qu'ils étaient une génération d'héritiers. Ni en religion, ni en métaphysique, ni en morale, ils n'ont cru avoir tout inventé : leur conception même de

1. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Einleit,. édit. Reclam, p. 46.

l'unité du progrès humain leur interdisait de le croire. Bien au contraire, en tant que chrétiens, et dans l'ordre surnaturel même, ils recueillaient tout l'Ancien Testament dans le Nouveau et se sentaient ainsi régis par l'économie providentielle de la révélation. C'est ce qui fait qu'en parlant de philosophie chrétienne il soit impossible de séparer l'Ancien Testament du Nouveau, car le Nouveau s'incorpore l'Ancien, à tel point qu'il s'en réclame partout, même pour le « grand commandement », en même temps qu'il le complète. Vouloir fonder une philosophie chrétienne sur l'Évangile seul serait impossible, puisque, même lorsqu'il ne cite pas l'Ancien Testament, il le suppose. C'est pourquoi, dans le plan providentiel tel que les hommes de ce temps le conçoivent, la prédication de l'Évangile inaugure un « âge » du monde qui prend la suite des précédents, en recueille les fruits, y ajoute, et dans lequel ils se trouvent eux-mêmes placés. N'est-ce pas d'ailleurs, sur le plan religieux, l'âge ultime, puisque le seul qui puisse désormais lui succéder est l'éternité du royaume de Dieu ?

Les philosophes du moyen âge s'avouent également héritiers dans l'ordre de la connaissance naturelle, mais ils savent pourquoi ils héritent. Nul d'entre eux ne doute qu'il y ait, d'une génération à l'autre, progrès de la philosophie. On s'excuse de rappeler qu'ils n'ont pas ignoré cette évidence, mais il le faut bien, puisqu'on les en accuse. Il y avait assez d'histoire de la philosophie chez Aristote pour leur apprendre que, « semblables à des enfants qui commencent de parler et qui balbutient », les présocratiques n'avaient laissé à leurs successeurs que des essais informes d'explication des choses. Saint Thomas, qui nous le rappelle, s'est plu à retracer l'histoire des problèmes et à montrer comment les hommes, conquérant le terrain pas à pas — *pedetentim* — se sont progressivement rapprochés de la vérité. De cette conquête, qui n'est jamais totale, les Chrétiens du moyen âge ont conscience qu'il leur incombe de recueillir les fruits et de l'élargir. Ils se voient providentiellement placés au point de rencontre où tout l'héritage de la pensée antique, absorbé par la révélation chrétienne, va désormais se multiplier au centuple. Le règne de Charlemagne a frappé les esprits comme l'avènement de l'âge des lumières : *hoc tempore fuit claritas doctrinae*, écrit encore saint Bonaventure en plein XIIIe siècle. C'est alors que s'est effectuée cette *translatio studii*, qui, remettant à la France le savoir de Rome et d'Athènes, a chargé Reims, Chartres et Paris d'intégrer cet héritage à celui de la Sagesse chrétienne, en l'y adaptant. Nul, mieux que le poète Chrétien de Troyes, n'a dit la fierté qu'ont éprouvée les hommes du moyen âge d'être les gardiens

et les transmetteurs de la civilisation antique (*Cligès*, 27-39). Cet honneur, dont on conçoit qu'un poète français du XIIe siècle se soit complu à l'exprimer, ce n'est pourtant pas lui qui invente de l'attribuer à sa patrie. L'antique tradition du chroniqueur anonyme de Saint-Gall le précède, Vincent de Beauvais le suivra, maint témoin l'accompagne. Lorsqu'un Anglais tel que Jean de Salisbury voit Paris en 1164, c'est-à-dire avant l'extraordinaire floraison doctrinale dont sa future Université sera le siège, il n'hésite pas sur le caractère providentiel de l'œuvre qui s'y accomplit : *vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam;* en vérité, le Seigneur est dans ce lieu, et je ne le savais pas.

Le moyen âge était donc conduit par sa propre philosophie de l'histoire à se situer lui-même en un moment décisif du drame inauguré par la création du monde. Il ne croyait pas que les études avaient toujours été ce qu'elles étaient devenues depuis Charlemagne, ni qu'elles ne dussent plus jamais progresser. Il ne croyait pas non plus que le monde, ayant progressé jusqu'au XIIIe siècle, allait progresser indéfiniment, par le seul jeu des forces naturelles et en vertu d'une sorte de vitesse acquise. Considérant l'humanité sous la perspective qui lui est propre, il pensait bien plutôt qu'elle n'avait jamais cessé de changer depuis le temps de son enfance, qu'elle changerait encore, mais aussi qu'elle était à la veille de la grande transformation finale. Joachim de Flore peut bien annoncer un nouvel Évangile, celui du Saint Esprit, ceux qui le suivent d'abord en viennent bientôt à reconnaître qu'il n'y aura plus jamais d'autre Évangile, après celui de Jésus-Christ[1]. Longuement préparé par les Anciens, la philosophie vient de recevoir, quant à l'essentiel, sa forme définitive. Ce n'est ni celle de Platon, ni celle d'Aristote, mais plutôt ce que l'une et l'autre sont devenues en s'intégrant au corps de la Sagesse chrétienne. Bien d'autres y ont été incorporées avec elles ! La philosophie des chrétiens n'est pas la seule à se réclamer de la Bible et des Grecs : un philosophe juif, tel que Maïmonide ; un philosophe musulman, tel qu'Avicenne, ont poursuivi de leur côté une œuvre parallèle à celle que les Chrétiens eux-mêmes poursuivent. Comment n'y aurait-il pas d'étroites analogies, une véritable parenté même, entre des doc-

1. C'est de ce point de vue qu'il convient d'apprécier la gravité de la crise ouverte par Joachim de Flore. Prêcher un évangile du Saint Esprit, c'était bouleverser complètement l'économie des âges du monde ; saint Bonaventure s'oppose directement à Joachim en affirmant qu'il n'y aura plus de nouvel Évangile après celui de Jésus-Christ : *In Hexaem.*, coll. XVI : « Post novum testamentum non erit aliud... » ; édit. Quaracchi, t. V, p. 403.

trines qui travaillent sur les mêmes matériaux philosophiques et se réclament d'une même source religieuse ? Ce n'est donc pas de la philosophie grecque seule que la philosophie chrétienne est solidaire au moyen âge ; comme les Anciens, les Juifs et les Musulmans lui servent[1]. Pourtant, l'œuvre est faite ou elle est sur le point d'atteindre une forme qui, pour l'essentiel, sera définitive. Roger Bacon lui-même, tout insatisfait qu'il soit, pense que le « grand œuvre » va bientôt s'accomplir. Ensuite, les penseurs chrétiens ne voient plus qu'un âge de clarté, où la société, de plus en plus complètement christianisée, s'intégrera de plus en plus complètement à l'Église, comme la philosophie se trouvera de plus

1. Je m'excuse de ne pas dire ici ce que la philosophie chrétienne doit aux philosophies musulmanes et juives. Ma véritable excuse est que je l'ignore, ma consolation, que personne ne le sait. Je suis persuadé que cette dette est considérable, mais on n'en connaîtra ni la nature ni l'étendue, tant que l'on n'aura pas tenté pour elles ne serait-ce qu'un essai provisoire du genre de celui que je viens de tenter pour la philosophie chrétienne. Ce que je peux dire à ce sujet se limite à quelques considérations très générales.

En premier lieu, il me semble impossible de les comparer en définissant la philosophie chrétienne par rapport à l'Évangile seul, abstraction faite de l'Ancien Testament, car l'Ancien est dans le Nouveau : « Novum enim Testamentum in veteri velabatur, vetus Testamentum in novo revelatur » (saint AUGUSTIN, *Sermo 160*, 6 ; *Patr. lat.*, t. 38, col. 876). C'est pourquoi j'ai constamment employé l'expression de tradition judéo-chrétienne et l'on détruirait l'essence du Christianisme en procédant autrement. Or, les Arabes et les Juifs ont travaillé, comme les chrétiens, à la double lumière de l'Ancien Testament et de la philosophie grecque. Il est donc naturel que leurs travaux aient grandement aidé la philosophie chrétienne à se constituer. Pourtant, si les philosophes du moyen âge leur doivent beaucoup dans l'élaboration technique des problèmes, ils ne leur doivent aucun de leurs principes, qui dérivent tous de l'Écriture et des Pères de l'Église. Il y aura donc souvent parallélisme sans emprunt. En outre, même où il y a emprunt, on devra se demander s'il n'y a pas eu transformation. Les Juifs n'ont ni le Coran, ni l'Évangile ; les Musulmans ont le Coran ; les Chrétiens ont l'Évangile ; et ce sont là des sources probables de divergences. Enfin, il faudra tenir compte de différences profondes dans les conditions où ces philosophies se sont élaborées. Ce que je nomme philosophie chrétienne est l'œuvre propre des théologiens chrétiens, travaillant au nom du Christianisme même et pour lui. Je crois qu'il en serait ainsi, dans une certaine mesure, des philosophes juifs ; je me demande si l'on pourrait en dire autant des philosophes musulmans. La philosophie « arabe » n'est pas nécessairement « musulmane » : celle d'Averroès l'est fort peu et ce serait une question de savoir jusqu'à quel point l'est celle d'Avicenne. De toute façon, cette histoire nous mettrait en présence d'un mouvement très différent de celui de la pensée chrétienne ; à supposer qu'une « philosophie musulmane » ait existé, ce que je tends à croire, on ne peut prévoir d'avance avec certitude en quoi la « philosophie chrétienne » en diffère ou lui ressemble. C'est même pourquoi l'histoire des idées est nécessaire. Il me paraît cependant certain que la philosophie chrétienne doit moins différer de celle des Juifs ou des Musulmans que ne diffèrent leurs religions. La philosophie, du fait qu'elle est rationnelle, tend à l'unité ; les mystères religieux, bien qu'ils agissent sur elle, ne s'y incorporent pas ; l'apport religieux de l'Évangile, en raison de sa profondeur même, la domine de plus haut encore. C'est pourquoi la philosophie chrétienne pourrait apparaître simultanément comme plus riche que les autres, mais plus pauvre à l'égard de la religion dont elle se nourrit que les autres ne le sont à l'égard de la leur. Appuyée à la substance d'un mystère insondable, elle ne peut avoir aucune illusion sur ses limites.

en plus complètement elle-même au sein de la Sagesse chrétienne. Combien ce temps durera-t-il ? Nul ne le sait de ceux qui se le demandent, mais tous savent que c'est l'avant-dernier acte du drame qui se joue. Plus loin, c'est l'affreuse péripétie du règne de l'Antéchrist. Que l'empereur Charles ait été l'ultime défenseur que l'Église attendait, ou qu'un autre doive encore venir après lui, on l'ignore. La seule chose certaine, c'est que, quel qu'il ait été ou doive être, après la venue du champion suprême les grandes tribulations vont commencer : *post quem fit obscuritas tribulationum.* Mais elles n'auront qu'un temps. De même que la passion du Christ est une ténèbre entre deux lumières, le dernier assaut du mal contre le bien s'achèvera sur une défaite. Bientôt s'ouvrira le septième âge de l'humanité, semblable au septième jour de la création, prélude au repos éternel du jour qui n'aura point de fin : « Alors descendra du Ciel cette cité — non point encore celle d'en haut, mais celle d'ici-bas — la cité militante, aussi conforme à la cité triomphante qu'il lui est possible de l'être en cette vie. La cité sera construite et restaurée telle qu'elle était dans son principe, et c'est alors aussi que la paix régnera. Combien de temps cette paix durera, Dieu le sait »[1].

Considérations apocalyptiques dont le détail importe moins que l'esprit et la promesse qui les couronne. *Pax*, la paix à l'ombre de la croix ; promise par Dieu même — *pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis* — et dont la philosophie, si radicalement incapable soit-elle de la donner, peut du moins favoriser le triomphe en s'intégrant à la Sagesse chrétienne. C'est là qu'elle travaille à sa manière à l'achèvement du plan divin et prépare autant qu'elle en est capable l'avènement de la Cité de Dieu. Car elle enseigne la justice et elle s'ouvre à la charité. En ce sens, la philosophie médiévale n'apparaît pas seulement comme située dans l'histoire; en s'établissant dans l'axe du plan divin, elle travaille à la diriger. Là où règne la justice sociale, il peut y avoir un ordre et un accord de fait entre les volontés. Disons même, si l'on veut, qu'il peut y avoir une sorte de concorde ; mais la paix est quelque chose de plus, car où il y a paix il y a concorde, mais il ne suffit pas qu'il y ait concorde pour que la paix règne. Ce que les hommes appellent paix n'est jamais qu'un entre-deux guerres ; l'équilibre précaire dont elle est faite dure tant que la crainte mutuelle empêche les

1. Saint BONAVENTURE, *Collat. in Hexaemeron*, XVI, 29-30 ; édit. Quaracchi, t. V p. 408. — Sur le thème *De translatione studii*, dont s'inspire ici saint Bonaventure, voir E. GILSON, *Humanisme médiéval et Renaissance*, dans *Les idées et les lettres*. Paris, J. Vrin, 1932.

dissensions de se déclarer. Parodie de la paix véritable, cette peur armée, qu'il est superflu de décrire aux hommes de notre temps, peut bien maintenir un certain ordre, elle ne suffit pas à donner aux hommes la tranquillité. Pour que la tranquillité règne, il faut que l'ordre social soit l'expression spontanée d'une paix intérieure au cœur des hommes. Que toutes les pensées soient d'accord avec elles-mêmes, que toutes les volontés soient intérieurement unifiées par l'amour du bien suprême, elles connaîtront l'absence de dissensions internes, l'unité, l'ordre du dedans, une paix enfin, faite de la tranquillité née de cet ordre : *pax est tranquillitas ordinis*. Mais si chaque volonté s'accordait avec elle-même, toutes s'accorderaient entre elles, chacune trouvant sa paix à vouloir ce que chaque autre veut[1]. Alors aussi naîtrait une société véritable, fondée sur l'union dans l'amour d'une même fin. Car aimer le bien, c'est l'avoir ; l'aimer d'une volonté non divisée, c'est le posséder en paix, dans la tranquillité d'une jouissance stable que rien ne menace. La philosophie médiévale s'est employée de toutes ses forces à préparer le règne d'une paix qu'elle ne pouvait donner. En travaillant à l'unification des esprits par la constitution d'un corps de doctrines acceptable à toute raison, elle voulait assurer l'unité intérieure des âmes et leur accord entre elles. En enseignant aux hommes que tout désire Dieu, en les invitant à prendre conscience, par delà l'infinie multiplicité de leurs actions, du ressort secret qui les meut, la philosophie chrétienne les préparait à accueillir en eux l'ordre de la charité et à en désirer le règne universel. Où est la paix véritable ? Dans l'amour commun du bien véritable : *vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni*[2].

Ouvrière de paix, la philosophie du moyen âge était aussi l'œuvre de la Paix, et c'est même pourquoi elle en était l'ouvrière. Toute l'histoire tend vers la tranquillité suprême de la république divine comme vers son terme, parce que Dieu, créateur des humains qui cheminent vers lui dans le temps, est lui-même Paix. Non point l'incertitude menacée d'une concorde précaire comme la nôtre ; non pas même acquise au prix d'une unification interne, si parfaite qu'on la veuille concevoir. Dieu est Paix, parce qu'il est l'Un, et il est l'Un, parce qu'il est l'Être. De même donc qu'il crée des êtres et des unités, de même aussi il crée des paix. En orientant vers soi les intelligences et les volontés par la connaissance et par l'amour dont nous avons vu qu'il est l'objet suprême, Dieu confère aux

1. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, 29, 1, ad 1m.
2. Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, 29, 2, ad 3m.

consciences la tranquillité qui les unifie et, en les unifiant, les unit. Effet créé de la paix divine — *quod divina pax effective in rebus producit* — cette tranquillité atteste donc à sa manière l'efficience créatrice d'une Paix suprême et subsistante dont elle tient son existence : *causalitatem effectivam divinae pacis*[1]. Sans doute, cette paix divine nous échappe comme Dieu lui-même, puisqu'elle se confond avec lui ; mais nous en voyons les participations finies dans l'unité des essences, dans l'harmonie des lois qui relient entre eux les êtres physiques et dans celle que les lois sociales s'efforcent de faire régner entre les hommes, par la raison. Car la Paix traverse tout, de bout en bout, unissant toutes choses entre elles avec force et se les attachant avec douceur.

Envisager la philosophie chrétienne sous cet aspect, ce n'est donc pas seulement la voir telle qu'elle-même s'est vue dans l'histoire, c'est l'y voir à l'œuvre, car elle l'a faite. Elle ne l'a pas faite comme elle l'eût voulu, ni même toujours comme elle l'eût dû, car elle n'était qu'une philosophie, c'est-à-dire une force humaine besognant à une œuvre plus qu'humaine. Du moins, toute la grandeur qu'elle peut légitimement s'attribuer tient à la fidélité dont elle a fait preuve à l'égard de sa propre essence. L'esprit de la philosophie médiévale ne fait qu'un avec celui de la philosophie chrétienne. Elle a été féconde, créatrice, tant qu'elle s'est volontairement incorporée à une Sagesse, qui vivait elle-même de foi et de charité. Les penseurs chrétiens ont éprouvé jusqu'à l'angoisse l'étroitesse des limites de la Chrétienté médiévale : *boni igitur paucissimi respectu malorum Christianorum, et nulli sunt respectu eorum qui sunt extra statum salutis*[2]. Pourtant, même dans cette enceinte étroite, la philosophie chrétienne pouvait vivre. Elle est morte d'abord de ses propres dissensions, et ses dissensions elles-mêmes se multiplièrent, dès qu'elle se prit pour une fin au lieu de s'ordonner vers cette Sagesse qui était en même temps sa fin et son principe. Albertistes, thomistes, scotistes, occamistes ont contribué à la ruine de la philosophie médiévale, dans la mesure exacte où ils ont négligé la recherche de la vérité pour s'épuiser en luttes stériles sur le sens des formules qui l'expriment. La multiplicité des formules n'aurait eu nul inconvénient, bien au contraire, si le sens chrétien qui en assure l'unité ne s'était obscurci et parfois

1. Saint Thomas d'Aquin, *In de Div. Nom.*, cap. XI, lect. 1 ; édit. Mandonnet, t. II, p. 601-602. Lire aussi les leçons 2 et 3, *ibid.*, p. 605-620, qui enseignent avec ampleur et une émotion sensible les fondements métaphysiques de la paix chrétienne.

2. Voir tout ce texte de R. Bacon, *Un fragment inédit de l'« Opus Tertium »* ; édit. P. Duhem, Quaracchi, 1909, p. 164-165.

perdu. Aussitôt qu'il a fait défaut, la pensée médiévale n'est plus devenue qu'un cadavre inanimé, un poids mort sous lequel s'est effondré le sol qu'elle avait préparé et sur lequel seul elle pouvait construire. Car elle était la grande ouvrière d'une Chrétienté qui ne pouvait vivre sans elle et sans laquelle elle ne pouvait vivre. Faute d'avoir su maintenir l'unité organique d'une philosophie vraiment rationnelle et vraiment chrétienne, la Scolastique et la Chrétienté se sont simultanément écroulées sous leur propre poids.

Souhaitons que du moins la leçon ne soit pas perdue. Ce n'est pas la science moderne, cette grande force unitive des esprits, qui a détruit la philosophie chrétienne. Lorsque la science moderne est née, il n'y avait plus de philosophie chrétienne vivante pour l'accueillir et l'assimiler. Cette ouvrière de paix est morte de la guerre ; la guerre est née de la révolte des égoïsmes nationaux contre la Chrétienté, et cette révolte elle-même, que la philosophie chrétienne eût dû prévenir, est venue des dissensions internes dont elle a souffert pour avoir oublié son essence, qui était d'être chrétienne. Divisée contre elle-même, la maison est tombée. Peut-être est-il encore temps d'essayer de la reconstruire ; mais, pour que la philosophie chrétienne renaisse, il faut aussi que naisse une chrétienté nouvelle et qu'elle apprenne à s'y maintenir avec sagesse. C'est le seul climat où elle puisse respirer.

CHAPITRE XX

Le moyen age et la philosophie

Au terme d'une telle enquête, on éprouve naturellement le désir de se retourner vers elle pour en dégager les résultats. Non pour essayer une dernière fois de les justifier : il est trop tard ; mais plutôt afin de les définir, et peut être avant tout pour dire ce qu'ils ne pouvaient pas être, donc aussi ce qu'ils ne sont pas.

J'ai posé le problème de l'esprit de la philosophie médiévale sur un plan proprement historique et, pour autant, ce sont des conclusions proprement historiques que celles auxquelles j'espère être parvenu. Vraies ou fausses, elles le sont historiquement et leur résultat immédiat devrait être avant tout d'affecter l'enseignement de l'histoire des philosophies médiévales. Peut-être ne s'est-on pas suffisamment rendu compte que la légitimité d'un tel enseignement offre, en soi, un véritable problème. Si saint Augustin ne fait que répéter Platon, si saint Thomas ou Duns Scot sont de l'Aristote mal compris, il est tout à fait inutile de les étudier ; cela, du moins, est inutile du point de vue de l'histoire de la philosophie et l'existence d'un trou béant entre Plotin et Descartes se trouve par là même justifiée. L'historien ne peut raconter que ce qui est arrivé ; s'il ne s'est rien passé en philosophie, entre la fin de la pensée grecque et le début de l'âge moderne, le vide n'est dans l'histoire que parce qu'il est dans les choses et l'histoire elle-même n'a rien à se reprocher. Il en ira tout autrement si l'essentiel des conclusions qui précèdent est vrai. Supposé que saint Augustin ait ajouté quelque chose à Platon et saint Thomas ou Duns Scot à Aristote, l'histoire de la philosophie au moyen âge possède un objet propre ; on m'excusera d'y attacher quelque importance, si je rappelle qu'il y a des gens dont c'est le métier de l'enseigner[1].

1. Un problème semblable s'est posé à propos de l'Histoire de l'Art au moyen âge. Dans son admirable livre sur *L'art des sculpteurs romans* (Paris, E. Leroux, 1931), M. H. Focillon s'est trouvé conduit à conclure que « la plastique monumentale au XIe et au XIIe siècle n'est ni un aspect lointain et comme provincial des arts de l'Orient ni une dégénérescence de l'art hellénistique ». Il a donc essayé de dégager « les caractères

Reconnaissons pourtant que ce n'est là qu'un point d'importance secondaire, les professeurs d'histoire n'étant pas la cause finale de l'histoire, quellès que soient parfois leurs illusions à ce sujet. La véritable question est que, voulant dégager un esprit de la philosophie médiévale et l'ayant identifié avec celui de la philosophie chrétienne, j'ai dû limiter ici doublement la portée de mes conclusions. D'une part, elles sont solidaires de la valeur des considérations historiques sur lesquelles elles se fondent ; d'autre part, à supposer que ces considérations soient valables, elles laissent ouvert un problème philosophique qui les dépasse, qu'elles ne suffisent pas à résoudre, mais dont l'existence n'ôte rien à leur validité propre. Or, historiquement parlant, il va de soi que je n'ai pas prétendu dresser un tableau comparatif de la philosophie médiévale et de la philosophie grecque. Je crois d'ailleurs qu'ici l'histoire même serait vaine et que l'on ne gagnerait rien à le dresser. Comment comparer le Christianisme à la fin du Stoïcisme, puisqu'il est extrêmement difficile de démontrer réellement, pour des formes de pensée contemporaines, en quel sens les influences se sont exercées[1] ? Il en va de même de Plotin et de son maître Ammonius Saccas. En essayant de collationner des textes, pris dans leur matérialité même, on arrivera à des faits dont l'interprétation demeurera trop largement arbitraire pour mériter le nom de preuve. Bien plus, même pour qui s'en tient à ce que les philosophes du moyen âge ont réellement connu de la pensée grecque antérieure au Christianisme, le nombre des problèmes particuliers à poser reste pratiquement indéfini. Enfin, supposant effectuée la sélection initiale de quelques-uns des maîtres problèmes, il est à peu près impossible de faire voir simultanément, avec une égale évidence, ce que la pensée grecque donne et ce que la pensée chrétienne ajoute. La méthode même d'une telle enquête doit donc inévita-

de son autonomie » (Introduction, p. x ; cf. p. 60). Essentiellement plastiques, les analyses de M. H. Focillon ne posent pas la question de ce que la sculpture médiévale peut elle-même devoir au Christianisme. Il s'en est pourtant approché en un passage où il écrit que l'art roman « crée l'humanité dont il a besoin. Mais elle ne lui est pas servile et grossière. Il la chérit comme un aspect de la pensée de Dieu. L'homme roman n'est ni la descendance ni la découverte, après des siècles d'oubli, de l'homme antique » (p. 43). L'Archéologie médiévale est peut-être en train de découvrir, comme l'Histoire de la philosophie au moyen âge, l'autonomie de son objet.

1. On peut encore consulter avec profit, sur ce point, le travail déjà ancien de l'abbé Dourif, *Du stoïcisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leurs différences et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les mœurs*, Paris, Dubuisson, 1863 (in-8°, 320 p. ; se trouve encore à la librairie philosophique J. Vrin). Le livre conclut à l'influence du christianisme sur le bas stoïcisme, mais les comparaisons de textes auxquelles l'auteur s'attarde, si intéressantes soient-elles, montrent surtout les limites d'une telle méthode.

blement donner l'impression qu'une grave injustice est commise à l'égard de la pensée grecque, bien que rien ne soit plus éloigné des intentions de son auteur. Par contre, si Platon et Aristote ont déjà enseigné, sur les points en discussion, et s'ils ont enseigné dans le même sens ce dont on attribue la découverte à l'influence de la Bible, il y a eu injustice réelle commise à l'égard de l'Antiquité. Si Platon et Aristote ont été monothéistes, s'ils ont identifié la notion de Dieu à la notion d'Être et enseigné la création de la matière, si, comme on n'a pas craint de le soutenir, les moteurs immobiles d'Aristote, bien qu'ils soient incréés, éternels et nécessaires, ne sont que des Anges thomistes, créés dans le temps et contingents ; si, en même temps que son être, le rapport que l'intellect et la volonté de l'homme soutiennent avec Dieu est celui de créature à créateur, d'être à Être, chez les Grecs comme chez les Chrétiens, alors la thèse centrale de ce livre est historiquement fausse et il n'y aura qu'à la rejeter. Les historiens ont compétence pour le dire, pourvu qu'ils consentent à discuter le problème sur le plan même où il a été posé.

Ce n'est pas tout. Bien que la question ait été abordée à partir des faits, la réponse que je lui donne prétend apporter une contribution positive à un problème beaucoup plus vaste que celui de l'esprit de la philosophie médiévale, celui de la philosophie chrétienne[1]. Ici encore, il importe de préciser les positions, car il s'en faut de beaucoup qu'elles soient toujours aussi nettes qu'on serait en droit de l'espérer. La conclusion qui se dégage de cette étude, ou plutôt l'axe qui la traverse de bout en bout, c'est que tout se passe comme si la révélation judéo-chrétienne avait été une source religieuse de développement philosophique, le moyen âge latin étant, dans le passé, le témoin par excellence de ce développement. On pourra taxer cette thèse d'apologétique, mais, si elle est vraie, le fait qu'elle puisse servir à des fins apologétiques ne l'empêche pas d'être vraie ; si elle est fausse, ce n'est pas parce qu'on pourrait la faire servir à cet usage qu'elle est fausse. La question est donc

1. C'est pourquoi je n'ai pas donné à ces leçons, comme j'y ai longtemps pensé, le titre d'*Essai sur la philosophie chrétienne*. Non seulement je pense que le problème de la philosophie chrétienne est plus philosophique qu'historique, mais, même sur le terrain de l'histoire pure, je ne crois pas que l'on ait le droit d'identifier philosophie chrétienne et philosophie médiévale. Il y a eu, au moyen âge, des philosophies non chrétiennes (Arabes, Juifs, averroïstes latins), et même si elles ne sont pas caractéristiques de l'esprit du moyen âge latin, elles font de droit partie de son histoire. D'autre part, il y a des philosophies chrétiennes non médiévales, soit qu'elles la préparent, soit qu'elles s'en inspirent. Ce ne sont donc pas les « circonstances », quoi qu'on en ait dit, qui ont présidé au choix de ce titre.

de savoir si elle est vraie, chacun demeurant libre d'en faire l'usage qu'il voudra[1]. Ce qui la mettrait, au contraire, hors la philosophie et hors l'histoire même de la philosophie, serait de soutenir que, si elle est vraie, tout ce qui a subi, directement ou non, l'influence d'une foi religieuse a cessé par là même d'avoir une valeur philosophique. Mais ce n'est là qu'un postulat « rationaliste » directement contraire à la raison ; car, enfin, s'il y a eu une philosophie médiévale, elle ne se réclame que de sa valeur rationnelle ; on ne s'en débarrassera donc pas en l'ignorant *a priori*, ou en critiquant à sa place les contresens que l'on commet sur elle. Une philosophie peut se réclamer d'une révélation et être fausse, mais ce n'est pas parce qu'elle s'en inspire, c'est parce qu'elle est une mauvaise philosophie : les erreurs de Malebranche, si profondément et authentiquement chrétien, en seraient un assez bon exemple ; mais une philosophie peut s'inspirer d'une révélation et être vraie, et, si elle est vraie, c'est parce qu'elle est une bonne philosophie. A partir du moment où la raison porterait ici une exclusive, elle perdrait le droit de juger.

Faut-il dire que je ne m'illusionne pas sur l'efficace de ma remarque ? Elle ne changera rien aux positions établies, mais elle autorise, du moins, à leur demander d'être franches et d'accepter elles-mêmes les conséquences qui découlent de leurs principes. Au nom du postulat que je conteste, on pourra refuser aux systèmes élaborés par les penseurs du moyen âge le titre de philosophies, mais s'il est établi que leurs positions maîtresses leur appartiennent en propre et ne sont pas un simple héritage des Grecs, il faudra

1. Ce serait une erreur de croire que les catholiques doivent se jeter avec avidité sur une telle thèse, parce qu'elle peut être utilisée à des fins apologétiques. Certains diront, au contraire, que le catholicisme n'en a pas besoin, et rien n'est plus vrai. C'est même trop vrai, car c'est vrai de toute apologétique et l'on ne doit pas oublier que ce n'est jamais la vérité qui a besoin d'apologies, mais nous, pour aller à elle. Il y a d'ailleurs des apologies forgées, où l'on juge que tout est bon qui semble aller dans le sens d'une certaine cause ; elles desservent leur vérité au lieu de la servir. Il y en a d'intentionnellement construites, mais honnêtes (certaines d'entre elles sont admirables) ; elles sont utiles, mais ce ne sont pas elles qui fondent la vérité et elles en ont beaucoup plus besoin qu'elle n'a besoin d'elles. Il en est enfin de *trouvées* et que l'étude des faits a imposées à une conscience que tout prévenait contre elle. C'est le cas de ces leçons, qui n'ont pris cette forme que lentement et contrairement à mon attente. J'accepte donc à la fois le reproche de ceux qui me traitent d'apologiste, car je ne puis soutenir la fécondité philosophique du Christianisme sans en faire l'apologie, et de ceux qui me disent que le christianisme n'en a pas besoin, car mes livres n'existeraient pas sans lui, qui existerait tout aussi bien sans eux. La seule chose qu'il me semble équitable d'ajouter, c'est que, si le christianisme a vraiment exercé une influence sur le développement de la philosophie, que cela lui fasse honneur ou non, c'est un fait. L'histoire a donc le devoir de le signaler et c'est à la réalité de ce fait que devrait se limiter la discussion.

reconnaître en même temps que tout ce que les métaphysiques classiques ont hérité du moyen âge, à partir du XVIIe siècle, suffit à les mettre *ipso facto* hors la philosophie. Il ne suffira pas qu'une thèse métaphysique ait oublié son origine religieuse pour qu'elle devienne rationnelle. Il faudra donc expulser de la philosophie, en même temps que de son histoire, avec le Dieu de Descartes, celui de Leibniz, de Malebranche, de Spinoza et de Kant, car, pas plus que celui de saint Thomas, ils n'existeraient sans celui de l'Ancien et du Nouveau Testament. Auguste Comte aurait alors raison : la métaphysique des modernes ne serait que l'ombre portée de la théologie médiévale et l'on pourrait sans inconvénient sérieux les reléguer l'une et l'autre dans une branche de l'archéologie mentale, depuis qu'elles ont été dépassées. Ce qui ne serait pas franc serait de prétendre que la valeur des métaphysiques modernes tient à ce qu'elles sont coupées de toute inspiration religieuse, alors qu'elles en sont nées et s'en nourrissent, et de refuser audience aux métaphysiques du moyen âge, parce qu'elles ont l'honnêteté d'avouer qu'elles en sont nées et s'en nourrissent. Si l'ignorance où l'on tient aujourd'hui les philosophies du moyen âge n'a pas d'autres motifs, tout l'autorise à s'étendre aux temps modernes ; j'ose même lui prédire encore d'autres conquêtes, si, éliminant de la pensée grecque tout ce qu'elle doit à des influences religieuses, elle se laisse refluer vers le passé.

Prenons donc la philosophie du moyen âge telle qu'elle s'offre à nous et reconnaissons d'ailleurs que le problème se suffit, car elle offre à l'historien des idées un spectacle assez surprenant pour qui cherche à le comprendre. Impossible d'ouvrir les *Sommes théologiques* ou les *Commentaires sur les Sentences* sans les trouver remplis de textes dont l'origine grecque n'est pas douteuse et de gloses sur ces textes. La bibliothèque d'un théologien médiéval contenait d'abord la Bible ; puis Aristote ; ensuite des commentaires sur Aristote, comme ceux d'Albert le Grand ou de saint Thomas ; enfin, si ses ressources le lui permettaient, des supercommentaires qui commentaient les commentaires, comme Jean de Jandun fit pour Averroès, et, brochant sur le tout, un amas de Questions disputées pour savoir ce que tout cela voulait dire. En même temps, pour peu qu'on les regarde de près, ces commentaires laissent l'impression d'une liberté telle qu'on les a souvent accusés d'infidélité. Comment d'ailleurs en serait-il autrement, puisque, portant sur le même texte, ils ne cessent de se contredire ? Chacun trouve toujours dans l'arsenal inépuisable d'Aristote la phrase dont il a besoin pour justifier sa propre position. C'est que, selon

le mot d'un vieil auteur, « le nez de l'autorité est en cire : on le tourne du côté que l'on veut ». Qui donc trompe-t-on ici ? Ou bien le moyen âge a pris la philosophie grecque au sérieux, et l'on doit reconnaître alors que l'interprétation qu'il en donne n'est ni philosophiquement cohérente, ni historiquement fidèle ; ou bien l'œuvre qu'il poursuivait n'avait aucun rapport avec celle des Grecs, et alors, pourquoi saint Bonaventure et saint Thomas, au lieu de poursuivre hardiment la constitution d'une philosophie spécifiquement chrétienne, originale et neuve, se sont-ils vêtus de lambeaux arrachés à la pensée antique, au risque de ressembler à des chrétiens déguisés en Grecs, c'est-à-dire à des hommes qui ne seraient plus ni Grecs, ni chrétiens? Pourtant, moins chrétiens ou moins Grecs, ils n'eussent pas été des philosophes.

Le moyen âge est un tout assez complexe pour que l'on y puisse trouver les expériences cruciales nécessaires à la vérification de semblables hypothèses. On peut savoir ce qu'eût été l'enseignement de la philosophie dans les Universités du XIII[e] siècle s'il s'était délibérément soustrait aux influences du milieu chrétien. Averroès avait tenté l'expérience avec l'Islam, les Averroïstes l'ont inlassablement renouvelée en terre de chrétienté. Le résultat est celui que l'on sait : une stérilité philosophique complète. On peut discuter et l'on discutera sans doute toujours la fidélité de leur interprétation, car nous n'avons guère moins d'Aristotes que le moyen âge n'en a connu ; mais ce n'est pas la question, car si l'on pouvait leur prouver qu'ils lui ont ajouté quelque chose, on consternerait ces hommes dont l'idéal même était une absence totale d'originalité. Que l'on se souvienne des invectives d'Averroès contre Avicenne, pris en flagrant délit d'« inventer » quelque chose ! La philosophie grecque coupée de la révélation chrétienne a donc survécu dans ce mélange d'Aristote et de néo-platonisme, elle a duré pendant plusieurs siècles, du XIII[e] au XVI[e], et pas une idée originale connue à ce jour n'en est jamais sortie. Si l'on regrette que le moyen âge, usant de la philosophie grecque, ne se soit pas interdit d'en abandonner la lettre, ou si, inversement, on veut trouver, pour la commodité de l'histoire amie des simplifications linéaires, un moyen âge voué au psittacisme le plus systématique, les Averroïstes sont là pour donner toute satisfaction. L'« ipsedixitisme » est leur fait, mais ce n'est celui ni de saint Bonaventure, ni de saint Thomas d'Aquin.

Ils n'y gagnent rien, car c'est précisément ce qu'on leur reproche au nom de l'esprit critique. S'inspirant d'Aristote et de Platon, se réclamant de leurs principes, les philosophes chrétiens tirent de

ces principes des conséquences auxquelles ni Platon, ni Aristote n'avaient jamais pensé, bien plus, qui n'auraient jamais pu trouver place dans leurs systèmes sans les ruiner. Tel est particulièrement le cas de la fameuse distinction d'essence et d'existence, nécessaire, en quelque sens qu'on l'entende, chez des chrétiens, inconcevable dans la philosophie d'Aristote. Du point de vue d'un péripatétisme conséquent, la notion de puissance est solidaire de celle de matière ; tout ce qui est immatériel est donc un acte pur, c'est-à-dire un dieu. Pour un philosophe chrétien, un être immatériel n'est pas encore un acte pur, puisqu'il est en puissance à l'égard de sa propre existence ; c'est pourquoi saint Thomas, élargissant la notion de potentialité, la dissocie de celle de matérialité ; au lieu de l'identifier à un certain mode d'être, celui de la matière, il l'étend à l'existence elle-même. Duns Scot va plus loin. Dans son désir d'assurer une réalité positive à tous les éléments des êtres composés, il opère sur la notion d'acte la même dissociation que saint Thomas avait opérée sur celle de puissance. Telle qu'il la conçoit, la matière est douée d'une actualité propre et, comme sa distinction d'avec la forme exige qu'elle en soit immédiatement et radicalement différente, on lui attribuera une actualité qui sera celle de la puissance même ; conséquence inéluctable, pense Duns Scot, de la notion chrétienne de création, car si la matière est créée, elle est de l'être, et si elle est de l'être, elle est acte, ou en acte. Voilà donc un aristotélisme où, au nom d'une métaphysique de l'être qui lui est étrangère, la puissance ne se lie pas plus à la matérialité que la forme à l'actualité. N'est-ce pas fonder la métaphysique sur un contresens et, avec la métaphysique, la physique, la psychologie et la morale qui s'en inspirent ?

Le fait n'est pas niable, mais il reste à l'interpréter. Si l'on veut dire que, prises en soi et d'un point de vue proprement dogmatique, les conclusions de saint Thomas ou de Duns Scot sont discutables, rien de plus juste. En tant que philosophes, ils ne relèvent que du droit commun et, puisque leurs doctrines se donnent pour rationnelles, elles sont soumises au jugement de la raison. Mais, d'abord, avant d'avoir le droit de les juger, il faut les comprendre ; rien de moins flatteur, pour celui qui s'y livre, que le commentaire sur le contresens. Mais supposons que la doctrine à discuter soit réellement comprise, comment pourrait-on lui reprocher de ne pas s'être enfermée dans un système tout fait, qu'elle prenait ouvertement pour point de départ ? Autant dire que Malebranche et Spinoza ne sont pas des philosophes parce que, se réclamant de Descartes, ils ont tiré de sa méthode des conséquences que lui-même n'avait

pas prévues. Fichte passera difficilement pour le résultat d'une simple méprise sur le sens authentique du kantisme ; l'objectivation du vouloir, tentée par Schopenhauer, est-ce une pure erreur sur la *Critique de la raison pratique?* Vouloir faire une critique des systèmes qui soit historique et philosophique, à la fois et sous le même rapport, c'est réaliser une contradiction dans les termes. Toute philosophie procède d'une autre et s'en distingue ; la critique historique peut bien montrer comment elle en procède et en quel sens elle s'en distingue, mais elle détruirait à la fois elle-même et son objet en lui refusant le droit de s'en distinguer.

Si l'évaluation dogmatique des systèmes décrits par l'histoire est d'un autre ordre que celui de l'histoire même, on n'aura rien prouvé contre la philosophie chrétienne en prouvant que les philosophies grecques dont elle est le prolongement y revêtent un aspect nouveau. Ce qu'il faudrait prouver, pour les condamner comme philosophiquement inconsistantes, c'est que le problème de l'être et du devenir n'était pas un problème fondamental dans les doctrines de Platon et d'Aristote. Si l'on pouvait montrer que ni l'un ni l'autre de ces penseurs n'a tenté la distinction du nécessaire et du contingent, associé les notions de nécessaire et de réel, de contingence et de possible, subordonné l'ordre du contingent à un ordre du nécessaire qui en explique la réalité par là même qu'il en fonde l'intelligibilité, on aurait beaucoup fait pour rendre improbable la cohérence de la philosophie chrétienne. Mais s'il est vrai, au contraire, que les Grecs se soient déjà posé le problème du principe de l'être, comment nier que les philosophes chrétiens soient restés exactement dans la même ligne en approfondissant le problème du réel jusqu'à celui de l'existence et en faisant, pour la première fois, rendre son sens plein à la notion d'actualité ? Telle est, me semble-t-il, l'œuvre propre de la philosophie chrétienne ; toutes ses audaces viennent de là et c'est par là qu'elle est une philosophie véritable, dont l'action dépasse les limites du moyen âge et continuera de s'exercer tant qu'il y aura des hommes pour croire à l'existence de la métaphysique. Seulement, pour se convaincre de l'existence d'une philosophie médiévale, il faut en étudier les représentants ; qui se contentera de répéter, sur la foi de l'autorité, que les hommes de ce temps ont été captifs de l'autorité, ou leur reprochera, au nom de la liberté de l'esprit, d'avoir refusé de s'asservir à la lettre d'Aristote, aura toujours raison, comme on peut l'avoir lorsqu'on a décidé de maintenir une thèse au prix de toutes les incohérences. L'esprit critique ainsi conçu a toute licence, sauf contre lui-même; on peut lui préférer un autre idéal : celui

d'un esprit assez libre pour se soumettre à l'évidence des faits et ne jamais chercher à avoir raison contre la raison.

On n'évite pourtant une moitié de l'objection qu'en risquant de succomber sous l'autre. Si la pensée du moyen âge a joui de cette indépendance et vécu d'une vie vraiment philosophique, quel rapport réel peut-elle bien avoir avec la religion ? D'un mot, si elle n'a pas trahi la philosophie, comment pourrait-elle n'avoir pas trahi le Christianisme ? Ce reproche, il serait vain de s'en dissimuler la gravité, bien qu'il ne soit peut-être pas impossible d'en défendre la pensée médiévale. Mais on pourrait peut-être demander d'abord à ceux qui en nient l'existence de ne pas le faire au nom de deux principes contradictoires. Qu'on lui reproche d'avoir dissous l'essence de la philosophie pour la laisser se perdre dans celle de la religion, cela peut se comprendre. Qu'inversement, on lui reproche d'avoir laissé se perdre l'essence du Christianisme pour le réduire à n'être qu'une philosophie, cela aussi reste une objection intelligible ; ce qui cesse de l'être, c'est de lui objecter les deux à la fois. Si les penseurs du moyen âge ont été si philosophes qu'ils en ont compromis l'essence du Christianisme, comment ne prendrait-on pas au sérieux leurs systèmes et de quel droit les éliminerait-on de l'histoire de la philosophie? Mais s'ils ont, au contraire, sacrifié la philosophie aux exigences religieuses du Christianisme, comment leur reprocherait-on encore de n'avoir pas été chrétiens ?

Entre ces objections contradictoires passe la vérité historique, vraie parce que conforme à la réalité des faits. Le reproche d'avoir trop sacrifié à la philosophie est, à la fois, le plus banal et le plus vieux de ceux que l'on ait dirigés contre les philosophes chrétiens. Aujourd'hui encore, le protestantisme juge qu'il est de son devoir de « réagir contre l'invasion de l'esprit païen dans l'Église » et que telle fut l'une des fins principales que se proposèrent les réformateurs du XVIe siècle[1]. Rien de plus vrai, et d'innombrables textes de Luther pourraient en témoigner s'il en était besoin. Mais l'objection, bien qu'elle puisse recevoir un sens spécifiquement protestant, n'est pas nécessairement protestante dans son essence. Malebranche n'était pas un protestant, il se répand pourtant en plaintes amères contre le caractère païen de la scolastique, cette « philosophie du serpent »[2]. Érasme n'était pas et n'a jamais voulu devenir un

1. A. Lecerf, *De la nature de la connaissance religieuse*. Paris, 1931, p. 7.

2. H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*. Paris, J. Vrin, 1926, chap. IV, p. 108-114. — On peut dire plus. Il y a eu au moins un protestant, ami de Louis de la Forge, pour s'élever contre la négation de l'efficace des causes secondes par de la Forge et Malebranche. On trouvera le récit d'une de ses discussions avec de la Forge, dans

luthérien, ce qui ne l'a pas empêché de protester, avec Luther, contre la mixture d'Aristote et de l'Évangile faite au moyen âge par Albert le Grand, saint Thomas et Duns Scot ; pour lui aussi, la « philosophie du Christ », c'est le Christ sans la philosophie, c'est-à-dire l'Évangile. Mais, dès le moyen âge, saint Pierre Damien, tous les antidialecticiens, les papes même, n'avaient pas attendu la Réforme pour avertir solennellement les théologiens du danger qu'ils faisaient courir à la foi en se faisant philosophes. De quelle vigueur Grégoire IX rappelle aux maîtres en théologie de l'Université de Paris que la philosophie, cette servante de la théologie, est en passe de devenir une servante maîtresse ! Ces théologiens, qui devraient être des « théologues », ne sont-ils pas de simples « théophantes » ? Avec eux, la nature prend le pas sur la grâce, les philosophes remplacent le texte inspiré de Dieu, l'arche d'alliance voisine avec Dagon, et, à force de vouloir confirmer la foi par la raison naturelle, c'est la foi même qu'ils rendent inutile, puisqu'il n'y aurait plus de mérite à croire là où la raison pourrait démontrer. Que ces théologiens ne fassent donc pas les philosophes — *nec philosophos se ostentent* — voilà l'avertissement solennel, à l'Université de Paris, du pape qui a tout fait pour la protéger et la sauver d'elle-même[1]. Les témoignages sont trop nombreux, ils viennent de côtés trop différents, pour ne pas attester la présence d'un obstacle réel et fondé dans la nature des choses ; essayons donc de le situer exactement et d'en déterminer la nature.

Prise dans son essence, l'objection est avant tout d'ordre religieux et, quelle que soit la conception du Christianisme qui l'inspire, c'est une objection chrétienne. Le danger contre lequel elle met les philosophes chrétiens en garde est de ramener l'homme sur le plan du naturalisme antique, par un oubli fatal de l'Évangile et de saint Paul, c'est-à-dire de la grâce. Rien, en soi, de plus juste; nul, qui prenne à cœur les intérêts du Christianisme, ne songera jamais à nier l'utilité, ni même la nécessité permanente de l'avertissement. *Ne evacuetur crux Christi ;* l'éliminer, ce serait éliminer le Christianisme ; seulement, il faut veiller à ne pas déduire de cette vérité des exigences incompatibles avec d'autres et notamment

JAC. GUSSETIUS, *Causarum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur et ab objectionibus defenditur. De his apologia fit pro Renato des Cartes adversus discipulos ejus pseudonymos*, Leovardiae, Franc. Halma, 1716. Cette conversation, importante pour l'histoire de L. de la Forge, est rapportée p. 6-17. L'auteur affirme, contre Malebranche, que la doctrine de l'efficace des causes secondes n'a aucun caractère spécifiquement païen : p. 153-195.

1. GRÉGOIRE IX, 7 juillet 1228, dans *Chart. Univ. paris*, t. I, p. 114-116, et É. GILSON, *Études de philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921, p. 45, note 1.

avec la vérité de la philosophie. Érasme proteste, au nom de l'humanisme, contre la contamination de l'Évangile par la philosophie du moyen âge ; il veut nous ramener, par delà Duns Scot, saint Thomas et saint Bonaventure, à la lettre du texte sacré[1]. Supposons qu'il ait raison ; admettons même qu'il y a utilité véritable à rappeler aux philosophes chrétiens que la philosophie ne devrait jamais leur faire oublier l'Évangile ; de quel droit Érasme ajoute-t-il que l'Évangile lui-même est une philosophie ? Si les Chrétiens n'ont droit à rien d'autre qu'à l'Évangile et à l'Église, rien ne manque à leur Christianisme, mais est-il sûr qu'ils auront encore une philosophie ? Ou bien l'on ne verra plus alors dans l'Évangile qu'un moralisme naturel, ce qui serait en supprimer le caractère religieux et annihiler le Christianisme sous prétexte de le sauver ; ou bien l'on maintiendra le caractère surnaturel et religieux de l'Évangile, et comment pourrait-on soutenir encore qu'il soit une philosophie ? Si l'on veut rester d'accord avec soi-même, il faut dépasser Érasme et chercher une autre position.

Celle de Luther était beaucoup plus forte : elle avait au moins le mérite de la franchise. Pour lui, « la morale d'Aristote presque tout entière est le pire ennemi de la grâce ». Désormais, plus de compromis. Non seulement le Christianisme n'est pas une philosophie, mais il n'y aura jamais de philosophie, cette *stultitia*, qui puisse se dire compatible avec l'Évangile. Bien peu, même parmi ses disciples, vont à cette extrémité. Pourtant, même au moment où l'on refuse intérieurement ses conclusions, et où on les refuse de toutes ses forces, on ne peut oublier la vieille vérité que Grégoire IX et tant de théologiens du moyen âge avaient eu le souci de ne pas laiser perdre : le caractère radicalement transcendant du Christianisme, comme religion, par rapport à toute philosophie généralement quelconque, et à la philosophie chrétienne elle-même en particulier.

C'est là un point sur lequel il convient d'insister, car sa méconnaissance est l'origine des malentendus les plus subtils et les plus durables. Du point de vue de Luther et d'un luthéranisme conséquent — *rara avis* — il n'y a pas de malentendu possible, puisque le Christianisme, tel qu'il le conçoit, lui interdit d'avoir une philosophie de la nature. Mais pour tous ceux qui, sans nier la légitimité de la philosophie, veulent que le Christianisme s'y incorpore tout entier, la notion de philosophie chrétienne restera toujours comme

1. Ét. Gilson, *Le moyen âge et le naturalisme antique*, dans *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. VII (1932).

un rêve, flottant éternellement dans la brume des possibles et condamné, par sa nature même, à ne jamais se réaliser. La philosophie chrétienne, disent-ils, n'a jamais existé, elle n'existe pas encore, mais elle pourrait exister, elle va sans doute bientôt naître ; bientôt, à moins que la vie ne manque au rêveur avant que son rêve ne soit devenu réalité. C'est peut-être que l'objet de leurs vœux n'appartient pas à l'ordre des possibles. Ces insatisfaits ne trouvent pas dans la philosophie médiévale ce qu'ils y cherchent, mais ils ne le trouveront pas non plus en eux-mêmes, parce que cela ne peut pas exister. Ils voudraient une philosophie qui fût véritablement une philosophie, c'est-à-dire purement et rigoureusement rationnelle, mais dans laquelle s'intégreraient toutes les expériences transcendantes et proprement surnaturelles, qui sont le propre du Christianisme et en constituent l'essence religieuse. Le drame intime qui se joue entre la nature et la grâce, la vie secrète de la charité, les mystères de la vie divine en Dieu et en nous, autant de thèmes sans lesquels le Christianisme cesserait d'être lui-même, qu'ils s'efforcent en vain d'intégrer à cette philosophie chrétienne toujours à la veille de naître, et dont l'absence de la philosophie chrétienne déjà née leur interdit de la tenir pour chrétienne[1].

1. L'entreprise a été tentée plus d'une fois et le sera certainement encore. On peut en trouver un exemple typique dans l'essai de V. Gioberti, *Della filosofia della revelazione*, publié par G. Massari, Stati Sardi, Torino, et France, Chamerot, 1856, in-8°, xxxviii-397 p. — C'est cependant un problème de savoir jusqu'à quel point la philosophie peut s'inspirer du dogme chrétien. Si intrépidement rationaliste, Malebranche n'a pas craint d'aller fort loin dans cette direction (H. Gouhier, *La vocation de Malebranche ;* chap. V : *La notion de philosophie chrétienne ;* ce chapitre est extrêmement important), pourtant, lui-même n'a pas cru que tout le dogme pût devenir matière de spéculation philosophique. Le choix qu'il a fait est fonction de sa propre philosophie (*op. cit.*, p. 160). Même au moyen âge, la liste des *credibilia* et des *demonstrabilia* n'est pas la même chez saint Anselme, saint Thomas et Duns Scot, pour ne rien dire d'Occam. C'est que l'idée que ces théologiens se font de ce qu'est une démonstration varie. La philosophie chrétienne, telle que je la décris, n'est pas *un* système ; la question n'est donc pas susceptible d'une réponse unique, mais l'effort collectif que la philosophie chrétienne représente prépare cette réponse. Une histoire de la manière dont ces rapports entre la foi et la raison ont été conçus au moyen âge permettrait de dégager l'axe moyen autour duquel se sont effectuées ces oscillations. Le problème reste d'ailleurs ouvert et il est fort possible qu'un dogme, tel que l'Incarnation, tout en demeurant un dogme et un mystère, suggère des approfondissements rationnels de certains aspects trop peu remarqués de la réalité physique, psychologique, esthétique et morale. Pourtant, ces approfondissements devront se suffire rationnellement à eux-mêmes pour être intégrés à la philosophie proprement dite, et ils ne seront pas une rationalisation du mystère, mais une rationalisation du réel par une raison que la foi avertit d'un mystère.

On sait assez quel rôle a joué le dogme de la Trinité dans la psychologie et l'esthétique de saint Augustin. C'est un des nombreux points que j'avais pensé à exposer, mais que la nécessité de m'en tenir aux thèmes directeurs m'a fait omettre. L'Incarnation pourrait jouer un rôle analogue. Ce qui revient à dire que la philosophie chrétienne

C'est justement parce qu'ils en sont absents qu'elle est une philosophie, qu'elle n'est qu'une philosophie, et c'est parce qu'il est contradictoire qu'ils s'intègrent à une philosophie, que la leur n'existera jamais. Il faut en prendre son parti ; une philosophie, même chrétienne, peut bien prendre place dans l'édifice de la sagesse chrétienne — il contient tant d'autres choses! — elle n'en sera jamais l'équivalent. Demander à la partie, tout en restant fidèle à son essence, d'absorber le tout, c'est détruire à la fois le tout et la partie. Si donc l'on reproche à la philosophie du moyen âge de n'avoir pas été chrétienne, parce qu'on ne voit rien dans

n'est pas une veine épuisée, ou, mieux encore, que, du fait même qu'elle communique au mystère, elle est par essence inexhaustible comme lui. Je n'ai donc aucune objection contre ce qu'a si bien dit G. Marcel dans les pages que signalent les *Notes bibliographiques*. A mon sens, la seule ligne de démarcation qu'il importe de maintenir est celle qui sépare une rationalisation du dogme, avec l'évacuation du mystère qu'elle suppose, de la fécondation de la raison par le dogme. La première entreprise est, à mon sens, illégitime. La théologie use de concepts rationnels pour définir et situer le mystère, elle ne saurait avoir pour objet de le rendre compréhensible. Aristote n'a jamais servi à « expliquer » la transsubstantiation, mais à dire ce qui est requis pour qu'il y ait transsubstantiation. Ce que je reproche à la tentative de Gioberti et aux autres du même genre, est de laisser croire que le Christianisme peut devenir une philosophie. C'est vouloir fonder une philosophie chrétienne sur la suppression du Christianisme même qui en est le fondement. Tout au contraire, le dogme ne perd rien de sa transcendance en venant au secours de la raison, pas plus que la grâce en aidant l'homme ; mais, ici encore, il faut distinguer.

La révélation n'a pas proposé aux hommes que des mystères : c'est une doctrine commune chez les théologiens que le Décalogue a formulé bien des vérités déjà naturellement connaissables par la raison ou la conscience (existence de Dieu, principes de la justice morale, etc.). Ces vérités, qui sont et restent promulguées, peuvent être intégralement rationalisées, puisqu'elles sont par essence humainement intelligibles. Elle en contient d'autres, qui portent sur des faits essentiellement mystérieux pour nous, mais où la raison voit la seule solution possible, donc aussi une solution rationnellement nécessaire de ses problèmes. Par exemple, la création, fait mystérieux en soi, est nécessairement affirmée par la raison comme seule solution possible du problème de l'origine radicale de l'être. Dieu garde son mystère, mais le fait même de cet acte mystérieux est une exigence de la raison prise dans son usage philosophique. C'est là le terrain d'élection de la philosophie chrétienne, parce qu'elle peut s'y manifester à la fois comme pleinement philosophique et pleinement chrétienne. C'est aussi celui sur lequel, sans prétendre le couvrir, j'ai essayé de me tenir. Ce serait en sortir que de spéculer sur la Trinité, l'Incarnation ou même certaines modalités de la création. Rationnellement, la création *pourrait* être éternelle ; il reste également mystérieux qu'elle le soit ou ne le soit pas, mais il est rationnel qu'elle soit. Allant encore plus loin, il est des dogmes dont l'homme est également incapable de comprendre l'essence, ou même de montrer qu'ils soient rationnellement exigibles comme faits. Pour certains, tel cet acte de liberté suprême qu'est l'Incarnation, l'idée même de nécessité rationnelle est contradictoire. Rien ne prouve que la philosophie ne puisse gagner à les méditer, peut-être même est-ce en les méditant qu'elle apercevra le sens plein de ses vérités les plus profondes ; mais le fait qu'ils ajoutent à la philosophie des perspectives transcendantes, qui la complètent, ne diminuera jamais en rien le caractère mystérieux du donné révélé. La Trinité ou l'Incarnation ne peuvent donc s'intégrer à la philosophie, comme les notions de création, de conscience, de loi morale ou d'intention. Elles relèvent en propre de la théologie, et c'est pourquoi je ne les ai pas abordées dans cette étude.

ses spéculations sur la nature, la matière première, l'unité ou la pluralité des formes, qui soit d'un intérêt essentiel pour l'œuvre du salut, ou, inversement, parce que ce qui est d'un intérêt essentiel pour l'œuvre du salut ne semble pas y avoir trouvé place, on montre simplement que l'on n'entend ni ce qu'est le Christianisme, ni ce qu'est la philosophie. Les penseurs du moyen âge ont fort bien entendu l'un et l'autre, et c'est pourquoi, prenant résolument la suite de la spéculation grecque, ils ont réussi à la faire progresser. Si l'on en doute, n'est-ce pas justement que l'on cherche la philosophie médiévale où elle ne peut pas être, c'est-à-dire dans la religion ?

Il n'existe pas, dit-on, dans l'histoire de la philosophie, un seul principe authentiquement chrétien, dont les philosophes du moyen âge, et à travers eux la philosophie elle-même, seraient redevables à la Bible. Quand bien même cela serait vrai, qu'y aurait-il de prouvé contre l'existence et l'originalité de la philosophie chrétienne ? Absolument rien. Les Chrétiens qui étaient, voulaient rester ou aspiraient à devenir philosophes, ont fait preuve du bon sens le plus élémentaire en ne s'adressant pas à l'Évangile pour y chercher de quoi fonder une secte qui s'ajouterait aux autres sectes philosophiques. Les historiens qui constatent que l'Évangile n'a pas brusquement changé l'état des problèmes psychologiques, physiques, métaphysiques ou moraux, ne font, de leur côté, rien de plus qu'admettre le fait évident que le Christianisme n'a pas modifié la philosophie en ajoutant un système nouveau à d'anciens systèmes, mais en les transcendant tous. La « bonne nouvelle » était l'annonce de la promesse du salut. Ce n'était donc pas la clef de la matière première que l'Évangile mettait aux mains des hommes ; après comme avant la venue du Christ, les philosophes ne trouvaient à leur disposition d'autres données techniques que les résultats patiemment accumulés par le labeur des Grecs ; s'ils sont partis de là, c'est que c'était pour eux le seul point de départ possible. La philosophie des Chrétiens, c'est bien et ce ne pouvait être rien d'autre qu'une continuation de la philosophie grecque. Ajoutons seulement que si, avec et par eux, elle continue, c'est précisément parce qu'ils étaient chrétiens.

Leur religion ne leur apportait pas une philosophie nouvelle, mais elle faisait d'eux des hommes nouveaux. La nouvelle naissance qui se fit en eux devait préparer la renaissance de la philosophie, qui, elle aussi, était en grand besoin de renaître. La pensée de Platon et d'Aristote, celle de Démocrite et d'Épicure, la discipline morale du stoïcisme avaient donné leurs fruits. Ne disons pas qu'elles

étaient mortes : Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle seraient là pour nous contredire, mais elles ne pouvaient plus porter que des fruits de même espèce, et chaque fois qu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne le vieil arbre semble reverdir d'une sève nouvelle, c'est qu'une vie religieuse l'anime. C'est souvent la vie chrétienne ; Plotin lui-même, qui la refusa, fut, en même temps qu'Origène, l'élève de cet Ammonius Saccas qui, pas plus que ses disciples, n'ignorait l'existence du Christianisme. Lorsque les philosophes chrétiens se mettent à l'œuvre, l'Évangile est déjà probablement pour quelque chose dans les teintes nouvelles dont se revêt la pensée païenne elle-même. On le discute, on le réfute, mais les philosophes païens sont conscients de son existence, comme d'une force qui compte et avec laquelle il faut compter. Que sera-ce lorsque, à leur tour, les Chrétiens vont revenir aux problèmes philosophiques pour les aborder dans un esprit nouveau ? Assurément, jamais ils n'y chercheront le secret de leur vie religieuse : c'est ailleurs qu'en est la source ; mais ils ne sauraient interdire à leur vie religieuse d'en alimenter la discussion et d'en préparer la solution. Les philosophes du moyen âge n'ont pas fait autre chose, ils ont seulement continué l'œuvre commencée dès le IIe siècle et l'ont rapprochée de son point de perfection.

S'il y a contingence réelle de la philosophie, même chrétienne, par rapport au Christianisme, pourquoi donc a-t-elle existé ? En d'autres termes, pourquoi le moyen âge chrétien a-t-il eu une philosophie ? A cette question, il serait aisé de répondre simplement qu'il devait y avoir une philosophie dès qu'il y aurait des Chrétiens philosophes. Rien ne les obligeait à philosopher, rien aussi ne leur interdisait de le faire. Ce ne serait pourtant là qu'une réponse superficielle. La vérité, c'est qu'en fait, sinon en droit, l'existence d'une philosophie chrétienne était inévitable, qu'elle l'est aujourd'hui encore et qu'elle le restera tant qu'il y aura des Chrétiens, et qui pensent. Cette inévitabilité ne découle pas de l'essence du Christianisme, qui est une grâce, mais de la nature même de ce qu'il comble, car ce qu'il comble est une nature, et la nature, c'est l'objet propre de la philosophie. Dès qu'un chrétien réfléchit au sujet porteur de la grâce, il devient philosophe.

Si j'osais extraire des analyses si diverses que je vous ai soumises, ce qui pourrait être la conclusion de leurs conclusions, je dirais que le résultat essentiel de la philosophie chrétienne est l'affirmation réfléchie d'une réalité et d'une bonté intrinsèques de la nature, que les Grecs n'avaient pu que pressentir, faute d'en avoir connu l'origine et la fin. Je n'ignore pas l'aspect paradoxal d'une pareille

thèse, mais les faits sont là et un contresens classique n'en est pas moins un contresens. N'est-ce pas en commettre un que de prendre pour ce que les Pères de l'Église et les philosophes du moyen âge pensent de la nature, ce qu'ils disent de sa corruption ? C'est pourtant ce que l'on fait ; or, en le faisant, on ne commet pas une simple erreur d'évaluation sur l'intensité d'un sentiment, on leur en prête un qu'ils n'éprouvaient pas et on leur en refuse un dont l'absence, s'ils ne l'avaient pas éprouvé, les aurait exclus du Christianisme tel qu'eux-mêmes le comprenaient. Comment une telle erreur de perspective a-t-elle pu se produire ? Les causes en sont sans doute multiples et fort complexes, mais il en est au moins une dont l'action ne fait guère de doute : le changement de perspective sur l'essence du Christianisme qui s'est produit à partir de la Réforme et que le Jansénisme a aidé à se répandre et à se confirmer.

Ce qui n'est pas vrai du Christianisme médiéval l'est, en effet, de celui des réformateurs. Ni les Juifs, ni les Grecs, ni les Romains à qui l'Évangile était prêché, n'avaient cru que cette prédication signifiât la négation de la nature, même déchue, ou la négation corrélative du libre arbitre. Tout au contraire, dans les premiers siècles de l'Église, être chrétien, c'était essentiellement se tenir à juste distance entre Mani, qui niait la bonté radicale de la nature, et Pélage, qui niait, avec les blessures qu'elle avait reçues, la nécessité de la grâce pour l'en guérir. Saint Augustin lui-même, bien que la controverse antipélagienne ait fait de lui le Docteur de la grâce, pourrait aussi bien s'appeler le Docteur du libre arbitre, car, ayant commencé par écrire un *De libero arbitrio* avant de connaître Pélage, il a jugé nécessaire d'écrire un *De gratia et libero arbitrio* dans le plus fort de la mêlée pélagienne. Pour rencontrer un *De servo arbitrio*, c'est à Luther qu'il faut en venir. Avec la Réforme, apparaît pour la première fois cette conception radicale d'une grâce qui sauve l'homme sans le changer, d'une justice qui rachète la nature corrompue sans la restaurer, d'un Christ qui pardonne au pécheur les blessures qu'il s'est faites, mais ne les guérit pas. Or, à mesure que le temps passait et que le catholicisme médiéval perdait de son influence, il s'est produit, par une singulière illusion de perspective, qu'on en est venu à le confondre avec ce Christianisme des réformateurs, qui en avait été la négation même. A partir de ce moment, l'œuvre entier de la philosophie médiévale ne pouvait plus apparaître que comme un faux semblant, qui ne saurait d'ailleurs tromper personne, ou, dans l'hypothèse la plus indulgente, comme un naïf malentendu.

Pour qui suppose, en effet, que le moyen âge n'admet pas la

persistance stable de la nature sous le péché qui l'a blessée, comment comprendre que ses philosophes aient pu vouloir sérieusement une physique, une morale, une métaphysique, enfin, basée sur cette physique et sur cette morale ? Puisque, par hypothèse, tout ce qui faisait pour les Grecs l'objet propre de la spéculation rationnelle a désormais cessé d'exister, à quoi la philosophie pourrait-elle bien encore se prendre ? Rien ne servira d'objecter qu'en fait il semble y avoir eu des philosophes au moyen âge ; s'ils ont cru l'être, ils ne peuvent pas l'avoir été, leur Christianisme même leur interdisant l'accès de la philosophie. C'est, en effet, ce qui serait vrai si leur position religieuse avait été telle qu'on la décrit. Là où il n'y a pas de volonté libre, il n'y a plus de lutte contre les vices ou de conquête des vertus, nulle place ne reste donc à la morale. Là où le monde naturel est corrompu, qui donc perdrait encore son temps à lire la Physique d'Aristote ? Comme dit Luther : autant choisir l'Ordure comme thème de développement rhétorique[1]. Bref, il n'y aurait pas eu de philosophie médiévale si les premiers Chrétiens avaient compris leur religion comme Luther devait comprendre la sienne ; bien loin de promouvoir l'œuvre des penseurs grecs, ils en auraient interdit comme lui la lecture et n'auraient vu dans la philosophie qu'un fléau pestilentiel, juste vengeance sur l'homme d'un Dieu irrité.

La seule difficulté contre cette thèse, mais elle est réelle, tient à ce qu'en fait la position des Chrétiens du moyen âge était exactement l'inverse de celle-là. Luther le savait bien, et c'est ce qu'il ne leur a jamais pardonné. Pour lui, tous les philosophes et théologiens médiévaux sont des païens, qui croient que le péché originel a laissé subsister la nature et qu'une fois restaurée par la grâce elle redevient capable d'agir, de progresser, de mériter. Saint Bonaventure et saint Thomas eussent été quelque peu surpris de s'entendre traiter de païens, mais ils auraient accepté volontiers tout le reste et, à partir du moment où l'on comprend ce point, l'existence d'une philosophie médiévale apparaît aussi naturelle que devait sembler sa condamnation à l'initiateur de la Réforme.

1. « Deinde quod Physica Aristotelis sit prorsus inutilis materia omni penitus aetati. Contentio quaedam est totus liber super re nihili et, velut assumpto argumento, rhetorica exercitatio nullius usus, nisi velis exemplum rhetoricae declamationis cernere, ut si de stercore vel alia re nihil, ingenium et artem quis exerceat. Ira Dei voluit tot saecula his nugis et eisdem nihil intellectis humanum genus occupari... Ejusdem farinae et metaphysica et de anima sunt. » LUTHER, à Spalatin, 13 mars 1519 ; édit. Weimar, *Briefwechsel*, t. I, p. 359. Le 23 février 1519 (t. I, p. 350), il proposera de supprimer un cours sur la Logique thomiste et de le remplacer par des leçons sur les *Métamorphoses* d'Ovide, livre I.

Il la leur fallait, pour toutes les raisons qui interdisaient à Luther d'en avoir une. Défenseurs acharnés de la grâce, ils ne l'étaient pas moins de cette nature créée par Dieu, doublement précieuse depuis qu'un Dieu même était mort pour la sauver. Ce ne sont pas eux qui nous laisseront ignorer, en même temps que sa misère, la grandeur de l'homme. Plus il connaîtra sa dignité, mieux il sentira sa gloire, et même, pour qu'il puisse la rapporter à Dieu, il faut que l'homme la connaisse : « Avoir ce dont on ignore qu'on l'a, quelle gloire y a-t-il à cela ?[1] ». C'est saint Bernard qui le demande et l'on peut être sûr qu'il n'a jamais péché par excès d'indulgence pour la nature. Or, si l'œuvre de la création n'est pas abolie, rien de plus utile pour ces théologiens que de se pencher sur elle afin de l'interroger sur son auteur, ou, comme de patients médecins, de chercher à retrouver sa forme originelle sous les maux qui la défigurent, pour lui en enseigner les remèdes. Mais, ces remèdes, comment les appliquer sans connaître l'anatomie de l'âme, et comment connaître l'âme sans le corps, le corps sans l'univers dont il fait partie ? Assurément, il n'est pas nécessaire de savoir ces choses pour prêcher le salut, ni pour le recevoir, mais s'il vient à se constituer une « science salutaire », c'est-à-dire une théologie, comment, enseignant à sauver le monde, se désintéresserait-elle du monde qu'elle veut sauver ?

Or, ce monde que va sauver l'Évangile, on n'en trouvera pas la science dans l'Évangile. Pas plus que l'Ancien Testament, ce n'était là ce que le Nouveau avait mission d'apporter. Tout se passait donc, pour les penseurs du moyen âge, comme s'ils eussent été chargés de la double responsabilité de maintenir une philosophie de la nature, tout en édifiant une théologie de la surnature, et d'intégrer la première à la seconde en un système cohérent. Supposer *a priori* que l'œuvre était ruineuse, c'est oublier une fois de plus le principe même dont s'inspirait toute leur entreprise. Comment eussent-ils pensé que la science de la grâce pouvait gêner celle de la nature, puisque la grâce n'était là que pour parfaire la nature, après l'avoir restaurée ? Mais, inversement, la nature n'étant là que comme le sujet et le point d'application de la grâce, comment la science de l'une, correctement conduite, eût-elle dû entrer en conflit avec la science de l'autre ? La seule chose à faire était d'essayer ; pour essayer, il était à la fois indispensable de partir de la seule philosophie connue, celle des Grecs, et impossible de s'y tenir.

1. Saint Bernard, *De diligendo Deo*, II ; édit. Watkin W. Williams. p. 12-13.

Les Pères de l'Église et les philosophes du moyen âge en sont donc partis, dans les deux sens du terme ; Platon et Aristote furent pour eux ce dont on part et dont, en en partant, on se sépare, mais ils furent aussi ce dont, en le quittant, on emporte quelque chose avec soi. Tandis que l'homme Platon et l'homme Aristote s'immobilisaient dans le passé de l'histoire, le platonisme et l'aristotélisme allaient continuer de vivre d'une vie nouvelle, en collaborant à une œuvre pour laquelle ils ne se savaient pas désignés. C'est grâce à eux que le moyen âge a pu avoir une philosophie. Ils lui en ont enseigné l'idée — *perfectum opus rationis* ; — ils lui en ont signalé, avec les maîtres problèmes, les principes rationnels qui commandent leur solution et les techniques mêmes par lesquelles on les justifie. La dette du moyen âge à l'égard de la Grèce est immense, et rien n'est plus connu, mais la dette de l'hellénisme à l'égard du moyen âge n'est pas moindre et rien n'est plus méconnu ; car cette religion même que le moyen âge enseignait, la philosophie grecque n'était pas sans pouvoir en apprendre quelque chose ; le Christianisme lui a permis de fournir une nouvelle carrière en lui communiquant sa propre vitalité.

De là le caractère si particulier que présente la philosophie du moyen âge et dont on s'est parfois étonné. Plus on lit les commentaires médiévaux sur Aristote, plus on se convainc que leurs auteurs savaient exactement à quoi s'en tenir sur le sens de ce qu'ils faisaient. Saint Thomas peut écrire des pages sur la *Métaphysique* sans jamais nous dire qu'Aristote enseigne la création du monde, ni qu'il la nie. C'est qu'il sait fort bien qu'Aristote ne l'enseigne pas, mais, ce qui l'intéresse, c'est de voir et de faire voir que, bien qu'Aristote n'ait pas eu conscience de cette vérité capitale, ses principes, restant ce qu'ils étaient, n'en sont pas moins capables de la porter. Ils ne le sont qu'à la condition de subir un approfondissement que lui-même n'a pas prévu, mais les approfondir ainsi, c'est les rendre encore plus conformes à leur propre essence, parce que c'est les rendre plus vrais. En ce sens, il est vrai de dire que ce n'est pas en historiens qu'ils s'intéressent à la philosophie grecque. L'Aristote de l'histoire implique ses échecs au même titre que ses réussites ; il est moins fait de ce que ses principes pouvaient porter de vérité que de ce qu'il a vu de vérité dans ses principes ; elle le prend donc avec toute sa grandeur, mais aussi avec ses limites. Et Platon, de même. Ce que les philosophes du moyen âge leur demandent, c'est au contraire tout et rien que ce par quoi ils sont vrais ; là où ils ne le sont pas complètement encore, comment ils peuvent le devenir. Élaboration délicate, parfois

subtile, mais où saint Bonaventure, saint Thomas et Duns Scot font toujours preuve d'une extrême fermeté. Rien d'artificiel dans leur méthode, car ils ne forcent jamais les principes par une violence qui risquerait de les détruire, mais ils les élargissent ou les prolongent autant qu'il faut pour leur faire dire tout ce qu'ils peuvent dire et leur faire rendre la totalité de leur vérité. L'âge des commentateurs, comme on se plaît à le nommer, fut surtout l'âge des philosophes commentateurs. Il ne faut donc pas les blâmer à la fois d'avoir sans cesse le nom d'Aristote à la bouche et de lui faire constamment dire ce que lui-même n'a pas dit. Ils n'ont jamais joué les historiens, mais ont voulu être des philosophes et, à moins d'exiger, ce qu'à Dieu ne plaise, que la philosophie soit exclusivement peuplée d'historiens de la philosophie, l'histoire elle-même n'a rien à leur reprocher.

Que reste-t-il donc, dans l'attitude des maîtres médiévaux, qui nous offense, ou qui nous gêne ? Rien, peut-être, sinon leur modeste docilité à s'instruire de la philosophie avant de travailler à son progrès. Si c'est là un crime, ils l'ont commis, et cela est sans remède. Ils ont cru que la philosophie ne peut pas être l'œuvre d'un homme, quel qu'en soit le génie, mais que, comme la science, elle progresse par la patiente collaboration des générations qui se succèdent et dont chacune s'appuie sur la précédente, pour la dépasser. « Nous sommes », disait Bernard de Chartres, « comme des nains assis sur les épaules de géants. Nous voyons donc plus de choses que les Anciens, et de plus lointaines, mais ce n'est ni par l'acuité de notre vue, ni par la hauteur de notre taille, c'est seulement qu'ils nous portent et nous haussent de leur hauteur gigantesque ». Nous avons perdu cette fière modestie. Beaucoup de nos contemporains veulent rester par terre ; mettant leur gloire à ne plus rien voir, pourvu que ce soit par eux-mêmes, ils se consolent de leur taille en s'assurant qu'ils sont vieux. Triste vieillesse que celle qui perd la mémoire. S'il était vrai, comme on l'a dit, que saint Thomas ait été un enfant et Descartes un homme, nous serions bien près de la décrépitude. Souhaitons plutôt que l'éternelle jeunesse du vrai nous garde longtemps dans son enfance, pleins d'espoir dans l'avenir et de force pour y entrer.

APPENDICE AU CHAPITRE XIV

Note sur la cohérence de la mystique cistercienne

La cohérence de la doctrine de l'amour chez saint Bernard a été formellement mise en doute par un historien dont on ne saurait négliger l'opinion en ces matières[1]. Dire que la doctrine de l'amour n'est pas parfaitement cohérente chez l'auteur du *De diligendo Deo*, c'est dire que la doctrine mystique du plus grand mystique du XIIe siècle manque de cohérence. Si l'on entreprend ici de discuter une telle conclusion, ce n'est pas faute d'admirer un esprit tel que le regretté P. Rousselot, car on ne peut s'entretenir avec lui sans l'aimer, mais il s'agit de l'unité et de l'intelligibilité d'une doctrine sans laquelle le moyen âge ne serait pas à nos yeux ce qu'il est. Le guide de Dante vers l'extase mystique est-il ou non arrivé à se mettre au clair sur le fondement de sa propre synthèse mystique? Telle est la question que la critique du P. Rousselot nous invite à discuter. Mais, d'abord, quelle est sa critique?

Posé en termes abstraits, le « problème de l'amour » pourrait se formuler ainsi : « Un amour qui ne soit pas égoiste est-il possible? Et, s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour d'autrui à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles »? Tous les penseurs du moyen âge s'accordent pour considérer le cas de l'amour de Dieu comme le cas type de ce problème, car tous estiment que Dieu seul est la fin béatifiante de l'homme ; mais quel est le rapport de l'amour à la fin vers laquelle il tend, c'est un point sur lequel ces mystiques semblent, au contraire, hésiter entre deux réponses possibles. En fait, deux conceptions de l'amour se partagent leurs esprits : celle de l'amour *physique*, que l'on pourrait encore nommer *gréco-thomiste*, et celle de l'amour *extatique*.

La conception *physique*, c'est-à-dire « naturelle » de l'amour, se rencontre chez les penseurs, « qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien. Pour ces auteurs, il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond ou le plus naturel de tous, ou, pour mieux dire, le seul naturel ». Tout au contraire, la conception

1. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, dans Beiträge-Baeumker, VI, 6, Münster, 1908.

extatique de l'amour « est d'autant plus accusée chez un auteur qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes : l'amour, pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus *amour*, qu'il met plus complètement le sujet hors de lui-même »[1]. Comme l'on voit, il ne s'agit pas ici de deux systèmes opposés, mais plutôt de deux tendances de sens contraire et, de fait, lorsque le P. Rousselot se demande laquelle des deux domine chez saint Bernard, il lui faut répondre que c'est l'une et l'autre. Dans le *De diligendo Deo*, la conception physique domine, mais dans les *Sermons sur le Cantique des cantiques*, c'est la conception extatique qui prévaut[2], et c'est d'ailleurs pourquoi « sa doctrine n'est pas parfaitement cohérente »[3]. Est-ce absolument sûr?

En premier lieu, il semble difficile de distribuer en deux groupes les textes de saint Bernard et d'attribuer à chacun de ces groupes une certaine solution du problème de l'amour. Pour conserver la terminologie du P. Rousselot, il est incontestable que la conception *physique* de l'amour se trouve dans le *De diligendo Deo*, et même qu'elle y joue un rôle essentiel, mais on ne peut comprendre ce rôle sans connaître le sens exact de la terminologie de saint Bernard ni replacer cette doctrine dans l'ensemble du traité. Or, pour régler immédiatement le deuxième point, c'est un fait que la conception extatique de l'amour se trouve développée dès 1126, dans le même *De diligendo Deo* où la formule la plus dure de la conception physique de l'amour nous est proposée. Plus exactement encore, c'est dans l'écrit mystique le plus ancien que nous ait laissé saint Bernard : son *Epistola de Caritate* (1125), que l'une et l'autre se retrouvent ensemble. Dans le même chapitre, et à quelques lignes de distance, saint Bernard affirme que notre amour « commence nécessairement par nous-même », et que l'aboutissement de cet amour de soi, c'est d'entrer dans la joie de Dieu, de tendre tout entier vers Dieu, d'y entrer « comme si l'on s'oubliait soi-même d'une manière merveilleuse, et comme si l'on se défaisait entièrement de soi »[4]. Comment soutenir après cela que la conception

1. P. ROUSSELOT, *op. cit.*, p. 1-4.
2. P. ROUSSELOT, *op. cit.*, p. 5, note 1.
3. P. ROUSSELOT, *op. cit.*, p. 49-50.
4. *De diligendo Deo*, cap. XV ; édit. Watkin W. Williams, Cambridge, University Press, 1926, p. 65, l. 14-15, et p. 66, l. 18-19. — Saint Bernard a ajouté à son *De diligendo Deo*, une partie de la lettre écrite à Guigues le Chartreux en réponse à l'envoi de ses *Meditationes*. Cette lettre est l'*Epist. XI* de l'édition Mabillon. Le *De diligendo Deo* n'en reproduit que la partie doctrinale, celle qui commence à la deuxième phrase de l'art. VIII de la lettre : « Illa siquidem vera et sincera est caritas... » et se termine à la fin de l'art. IX : « ... miserationis affectus ». Écrite environ un an avant le *De diligendo Deo*, elle en forme désormais les quatre derniers chapitres (cap. XII-XV). — Voir la déclaration de saint Bernard : « Memini me dudum ad sanctos fratres Cartusienses scripsisse epistolam... » *De diligendo Deo*, XII ; édit. citée, p. 58. M. W. W. Williams fait observer que, au lieu de se servir du terme *caritas*, comme dans la lettre, saint Bernard use plutôt du terme *amor* dans le *De diligendo Deo*.

extatique soit, chez saint Bernard, le produit d'un développement tardif[1] ? Et comment ne pas se demander si les « intuitions » dont on l'accuse d'avoir manqué, et les « illogismes » qu'on lui reproche, ne seraient pas plutôt le fait de son historien que de saint Bernard lui-même ? Voilà la question qu'il convient d'examiner, en définissant d'abord le sens des termes dont use saint Bernard, dans son *De diligendo Deo*.

Que veut-on dire lorsqu'on parle d'un *amour naturel* dans une doctrine comme celle de saint Bernard ? Pour lui, comme pour saint Augustin, la *nature* de l'homme désigne toujours l'homme dans son état concret, c'est-à-dire tel que Dieu l'a créé. Le mot *nature* ne s'oppose donc pas chez lui au mot *grâce*, mais bien plutôt faut-il dire qu'il l'évoque. La réalité est la même pour saint Augustin et pour saint Bernard que pour saint Thomas ; ni les uns, ni les autres ne croient à l'existence d'un état de *pure nature*, où l'homme aurait subsisté, ne fût-ce qu'un instant, sans les dons de la grâce ; mais la terminologie thomiste et la terminologie augustinienne ne sont pas la même. Pour saint Thomas, les concepts servent à analyser le concret ; il nomme donc nature de l'homme l'essence même de l'homme conçu comme animal raisonnable, avec tout ce qui appartient à cette essence et rien que ce qui lui appartient. Dans ces conditions, lorsqu'un thomiste parle d'un amour naturel de l'homme, il entend par là un amour humain en tant que tel, sans intervention de la grâce. Pour saint Augustin et saint Bernard, les concepts servent à désigner le réel dans sa complexité concrète, non encore analysée ; si donc ils parlent d'un amour naturel, le mot nature n'exclut pas nécessairement la grâce, puisque Dieu a créé l'homme en état de grâce et que, même quand l'homme a perdu cette grâce, il peut encore la récupérer. D'un mot, saint Bernard ne parle jamais de la nature que comme en possession de la grâce ou en capacité de la recevoir.

Appliquons ce principe à l'analyse des textes. Est-il *naturel* à l'homme de commencer par s'aimer lui-même ? Oui, le *De diligendo Deo* l'affirme. Mais en quel sens est-ce naturel ? Ce n'est pas un précepte que Dieu nous impose ; c'est l'état dans lequel se trouve nécessairement placée une nature infirme et faible qui nous en fait une obligation. Ce que saint Bernard nomme l'amour charnel — *amor carnalis* — c'est-à-dire l'amour de nous-mêmes pour nous-mêmes, est donc le point de départ nécessaire de toute l'évolution ultérieure de l'amour, non pas parce que Dieu nous l'impose, ni parce que c'est de soi une chose excellente, mais parce que, sans cet amour, nous ne pourrions pas même subsister. Pour pouvoir aimer Dieu, il faut vivre, et, pour vivre, il faut s'aimer soi-même[2]. C'est donc d'abord un fait et, pour commencer, ce n'est rien de plus.

1. Il serait facile de montrer qu'inversement, dans les *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, saint Bernard n'a pas oublié l'amour dit *physique ;* on le verra clairement plus loin.

1. « Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate, compelletur inservire ; et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit

L'homme se trouve donc dans la situation suivante : Dieu lui prescrit de l'aimer avant toutes choses et, en fait, la fragilité de la nature humaine l'oblige à s'aimer d'abord lui-même. Pour comprendre la raison de cette contradiction, c'est la cause de l'infirmité humaine qu'il convient de prendre en considération. Or, sur ce point, saint Bernard s'exprime assez clairement pour qu'on ne puisse se méprendre sur sa pensée. L'amour charnel n'est pas un ordre de Dieu, ce n'est pas non plus une faute, mais c'est le résultat d'une faute. C'est parce que nous sommes charnels, et que nous naissons de la concupiscence de la chair, qu'il faut nécessairement que notre amour, ou notre cupidité, car c'est tout un[1], commence par la chair. Cet amour, ou cette cupidité, pourront être ensuite rectifiés par la grâce et dirigés selon l'ordre qu'il convient vers la fin spirituelle la plus haute ; mais ce n'est pas par le spirituel que commence un homme né du péché, c'est par l'animal et le charnel[2]. En d'autres termes, la nécessité de fait où nous sommes de tourner d'abord notre amour vers nous-mêmes résulte de ce que nous sommes nés de la concupiscence, qui est elle-même une suite du péché originel[3]. L'*amor carnalis*, c'est donc l'amour par lequel commence nécessairement une chair désormais vendue au péché ; l'amour *naturel* de soi, c'est l'amour qui est devenu naturel pour une humanité déchue ; seulement, si l'on prend ainsi la nature dans son état concret, et en quelque sorte historique, il ne suffit pas d'en considérer la déchéance ; car sa déchéance ne se mesure que par rapport à une grâce,

seipsum propter seipsum. » *De diligendo Deo*, cap. VIII ; édit. Watkin W. Williams, p. 42. Tant que cet amour de soi se limite à l'obtention des biens nécessaires à la vie, tant qu'il se maintient « in necessitatis alveo », il n'a rien à se reprocher. Si, comme c'est sa pente naturelle, il tend vers le superflu, il devient dangereux et mauvais. C'est donc bien sa nécessité qui fonde sa légitimité.

1. Saint Bernard ne distingue pas entre *amor* et *cupiditas*. Il suit une terminologie classique, celle de saint Augustin, pour qui la cupidité n'est que l'amour même dans son aspiration vers l'objet aimé ; « Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, ... proinde mala sunt ista, si malus est amor ; bona, si bonus. » Saint AUGUSTIN, *De civit. Dei*, XIV, 7 ; *Patr. lat.*, t. 41, col. 410. Si l'on se reporte à tout ce chapitre, on verra que saint Augustin refuse d'opposer *caritas*, *dilectio* et *amor*. Il y a un amour bon, et, dans ce cas, l'amour est charité ou dilection ; ce qui peut opposer l'amour à la charité, ce n'est pas qu'il soit amour, mais qu'il soit mauvais. Il en va de même pour *cupiditas*. Si l'amour est bon, la cupidité est bonne. Il peut donc y avoir une cupidité de la charité, et c'est l'aspiration même de la charité vers Dieu.

2. « Verum tamen quia carnales sumus, et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat, quae si recto ordine dirigitur, quibusdam suis gradibus duce gratia proficiens, spiritu tandem consummabitur, quia non prius quod spirituale, sed quod animale, deinde quod spirituale. » *De diligendo Deo*, cap. XV, p. 65.

3. Non seulement l'expression « de carnis concupiscentia » ne laisse place à aucun doute, mais le « quia carnales sumus » renvoie naturellement au texte de saint Paul : « Scimus enim quia lex spiritualis est, ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato » (*Rom.*, VII, 14). Ce texte est le début du fameux développement sur l'incapacité de l'homme à faire le bien qu'il désire. Aucun doute n'est donc possible sur le sens de *carnalis*, ni de *concupiscentia*, et c'est bien de celle qui est une suite du péché qu'il s'agit.

et, comme ce qu'elle a conservé de cette grâce fait aussi partie de sa nature, on ne peut complètement décrire l'amour *naturel* de l'homme sans tenir compte à la fois de sa misère et de ses possibilités de redressement.

L'homme n'est pas l'image de Dieu, car il n'y a qu'une Image de Dieu, c'est le Verbe. Mais l'homme est une image de cette Image, et c'est pourquoi la Bible dit qu'il a été fait : *ad imaginem*. Ce que cette expression signifie, c'est que l'homme a été créé par Dieu dans un état de haute dignité et capable de participer à la majesté divine : *celsa creatura in capacitate majestatis*. C'est là sa grandeur et, puisqu'elle lui a été conférée par l'acte créateur même, elle est inséparable de lui. Sans doute, la grandeur de l'âme n'est pas identique à l'âme ; mais elle en est comme la forme ; or, d'une part, *nulla forma est id cujus est forma*, de sorte que l'âme reste distincte de ce qui fait sa grandeur, mais, d'autre part, elle ne saurait perdre sa forme sans cesser d'être elle-même, de sorte qu'on ne peut concevoir qu'elle en soit jamais séparée[1]. Par contre, cette âme n'a pas été seulement créée capable des choses célestes, mais désireuse de ces biens : *appetens supernorum*, et, en cela, elle fut créée dans un état de rectitude. En perdant cette rectitude par le péché, elle s'est incurvée vers les choses terrestres ; elle est donc, de *recta* qu'elle était, devenue *curva ;* mais, tout en perdant sa rectitude, elle n'a pas perdu sa grandeur, parce qu'elle garde encore sa forme et, même dans sa misère, demeure encore *etiam sic aeternitatis capax*. Si cela n'était pas, si la grandeur congénitale de l'âme était supprimée par le péché, il ne lui resterait plus aucun espoir de salut, car, pour elle, perdre sa grandeur, ce serait perdre cette capacité des choses célestes qui la constitue : *non superesset spes salutis ; nam si desinat magna esse, et capax*[2]. Voilà donc ce que c'est pour nous que d'être faits à l'image de Dieu ; quelle est la signification de cet état d'image par rapport à l'amour mystique ?

Il nous permet d'abord de comprendre ce qu'il y a de vicié en nous, donc aussi ce qu'il faut réformer pour restituer en nous la nature humaine primitive et, *par là même*, permettre à l'homme de se livrer à l'étreinte mystique du Verbe : *ut ad amplexus Verbi fidenter accedat*[3]. Ce qui reste semblable à Dieu, après le péché, c'est la grandeur de l'âme, sa forme. Ce qui est dissemblable, c'est l'incurvation, la courbure de l'âme vers la terre, la perte de sa rectitude. Tant que l'âme était droite, elle aimait

1. Saint BERNARD, *In Cant. Cant.*, sermo 80, art. 5. *Patr. lat.*, t. 183, c. 1168.

2. *In Cant. Cant.*, 80, 3. On a donc le schéma suivant :

Anima	*Magna*	*Recta*	*Curva*
ad	quo	quo	quo
imaginem	capax aeternorum (forma animae)	appetens supernorum	appetens terrestrium

La qualité de *magna* est inséparable ; celles de *recta* et de *curva* sont séparables. La doctrine de saint Bernard est ici toute proche de celle de saint Anselme.

3. *In Cant. Cant.*, 81, 1 ; c. 1171 c.

Dieu et n'obéissait à nulle autre loi que celle de l'amour divin ; à partir du moment où elle aime les choses terrestres, elle s'asservit à la loi de crainte et perd la liberté de l'amour. Ce n'est pas que la crainte annihile son libre arbitre, car, identique à la volonté, il est et restera toujours indestructible ; elle détruit donc encore bien moins la volonté, mais elle la revêt, en quelque sorte, d'un vêtement qui la recouvre et sous lequel disparaît pour un temps la liberté spirituelle du bien dont l'avait douée l'amour : *non tamen ut libertate propria nudaretur, sed superindueretur.* Les maux dont l'âme souffre alors ne remplacent pas les biens naturels qu'elle tient de son créateur, mais ils s'y ajoutent et troublent, déforment un ordre qu'ils ne sauraient anéantir[1].

Une conséquence capitale de ce désordre est qu'en devenant dissemblable à Dieu, l'âme, dont c'est la nature même que d'être semblable à Dieu, devient dissemblable à soi. Fausse et traîtresse à sa propre nature, qui est d'être un analogue divin, elle cesse à la fois de ressembler à Dieu et de se ressembler : *unde anima dissimilis Deo, unde dissimilis et sibi*[2]. Or, consciente qu'elle est d'elle-même, elle ne peut ni ignorer la capacité de grandeur qui subsiste en elle, comme inhérente à sa nature, ni la perte cruelle de la grandeur dont elle reste naturellement capable. En d'autres termes, elle se sent encore semblable à Dieu et fidèle à sa propre nature, puisque son aptitude au divin subsiste, mais elle se sent en même temps infidèle à Dieu et à sa vraie nature ; de là, ce déchirement cruel de l'âme qui, se sentant encore semblable et se voyant en partie différente, éprouve une horreur de soi qui fait le tragique intime de la vie du pécheur[3]. A partir de ce moment, l'âme désire recouvrer sa ressemblance plénière à Dieu et à elle-même en éliminant la dissemblance qui la sépare à la fois de l'un et de l'autre. Elle ne le peut que par la charité et par la grâce. Or, recouvrer la charité, ce n'est pas seulement redevenir semblable à Dieu, donc à soi-même, c'est encore, puisque l'âme se connaît et se voit intimement elle-même, voir Dieu dans l'image enfin restaurée par la grâce et où il se mire désormais avec complaisance. De là ce texte magnifique, où toutes les idées maîtresses de la mystique cistercienne s'enchevêtrent avec une puissante densité : « Certes, c'est une ressemblance surprenante et admirable que celle que la vision de Dieu accompagne, ou plutôt *qui est cette vision même* [ainsi, la *similitudo* participée par l'âme s'identifie ici avec la *visio*, comme si c'était une même chose de voir Dieu et de lui devenir semblable], et je veux dire par là *in caritate.* C'est la charité qui est cette vision : *caritas illa visio ;* c'est elle qui est la ressemblance. Qui ne s'émerveillerait de cette charité d'un Dieu méprisé qui nous rappelle? C'est sans doute avec raison que ce méchant est repris,

1. *In Cant. Cant.*, 82, 4-5 : « Itaque bonis naturae mala adventitia dum non succedunt, sed accedunt, turpant utique ea, non exterminant, conturbant, non deturbant. » *Patr. lat.*, t. 183, c. 1179-1180.

2. *In Cant. Cant.*, 82, 5 ; c. 1179.

3. *In Cant. Cant.*, 82, 6 ; c. 1180.

que nous représentions comme usurpant la ressemblance de Dieu, puisqu'en aimant l'iniquité il ne peut aimer ni Dieu ni soi-même. Car il est écrit qu'aimer l'iniquité, c'est haïr son âme. L'iniquité, donc, qui cause entre l'âme et Dieu cette différence partielle [car la grandeur de l'âme, sa capacité de Dieu, lui reste] étant enlevée, il y aura entre eux une union parfaite d'esprit, une vision mutuelle et un amour réciproque. Ce qui est parfait arrivant, ce qui n'est que partiel disparaît, et il y aura entre Dieu et l'âme un amour chaste [totalement désintéressé] et consommé, une connaissance pleine, une vue manifeste, une conjonction solide, une société indivisible, une ressemblance parfaite. Alors l'âme connaîtra Dieu comme elle est connue de lui ; elle l'aimera comme elle en est aimée ; l'époux trouvera sa joie dans l'épouse, connaissant et connu, aimant et aimé, Jésus-Christ Notre Seigneur, qui, étant Dieu, est béni par dessus toutes choses dans les siècles des siècles »[1].

Pour qui saisit ce point central, la cohérence de la mystique cistercienne apparaît à plein et les antinomies que l'on croit y apercevoir s'évanouissent. On se demande comment il est possible de concilier l'amour de soi avec l'amour de Dieu. Mais il n'y a là aucune difficulté. Pour un être qui est une image, plus il devient semblable à Dieu, plus il reste fidèle à soi. Or, qu'est-ce que Dieu? Dieu est amour : *Deus caritas est* (I Joan., IV, 8) ; c'est-à-dire qu'étant charité par essence, il vit de charité. Sa charité, c'est lui, donc c'est sa vie, et l'on peut dire aussi qu'en un sens, c'est sa loi. La mystique cistercienne est tout entière suspendue à une théologie de la Trinité, dont l'idée centrale paraît être que Dieu lui-même vit d'une loi et que la loi qui régit la vie intime de Dieu est l'amour. Le Père engendre le Fils et le lien qui unit le Fils au Père, comme il unit le Père au Fils, est l'Esprit, qui est leur amour mutuel. La charité est donc, pour ainsi dire, le lien qui assure l'unité de la vie divine et, par là même, la paix divine, la béatitude divine ; non point une charité qui s'ajoute à Dieu, mais qui est *substantiam illam divinam;* la substance divine même. En nous, et participée, la charité n'est plus la substance de Dieu, mais elle en est le don[2]. Tout se passe donc comme si Dieu lui-même vivait d'une loi substantielle — *nec absurdum videatur quod dixi etiam Deum vivere ex lege* — et comme si cette loi d'amour, participée par les choses, était la loi éternelle, créatrice et directrice de l'univers, mais plus particulièrement de l'homme où elle règne comme charité. « Cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam seipsa, qua et seipsam, etsi non creavit, regit tamen »[3] ; voilà quelle est la clef de voûte théologique de l'œuvre entière ; car le serf vit aussi d'une loi, la crainte, mais

1. *In Cant. Cant.*, 82, 8 ; *Patr. lat.*, t. 183, c. 1181.

2. « Dicitur ergo recte caritas et Deus et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est ; ubi donum, qualitatis. » *De gradibus humilitatis*, cap. XII ; édit. Cambridge, p. 61, 3-4. Cf. Saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 19, 37.

3. *De gradibus humilitatis*, cap. XII ; édit. citée, p. 61, 7-9. Cf. *In Cant. Cant.*, VIII, 3.

qui n'est pas la loi de Dieu ; le mercenaire aussi vit d'une loi, qui est une loi d'amour, mais, puisque c'est celle de l'amour de soi. il vit soumis à une loi qu'il s'est faite, et qui n'est donc pas la loi de Dieu. Seulement, ni le serf, ni le mercenaire ne peuvent empêcher la loi divine d'exister ; ils ne peuvent même pas faire que les lois qu'ils se sont données ne lui soient soumises. En préférant sa volonté propre à celle de Dieu, l'homme a voulu, d'une volonté perverse, imiter son créateur, c'est-à-dire se gouverner par sa propre loi, mais en refusant la loi divine de la charité, il l'a transformée en une loi pénale qui l'accable. Le juste, au contraire, en assumant le joug divin de l'amour, n'est plus *sous* une loi, mais il n'est cependant pas non plus *sans* loi : *non sub lege, nec sine lege*. Seulement, la loi qu'il fait sienne est celle de Dieu lui-même ; c'est en un sens très profond qu'il demande chaque jour à Dieu que sa volonté soit faite en terre comme elle l'est au ciel, c'est-à-dire que comme Dieu vit éternellement de l'amour de sa propre perfection, ainsi la volonté de l'homme ne veuille ici-bas rien d'autre que la perfection de Dieu. Mais aimer Dieu comme il s'aime, c'est vraiment être uni à lui de volonté, reproduire en soi la vie divine, vivre comme Dieu, devenir semblable à Dieu, d'un mot : se déifier. La merveille, c'est que c'est aussi devenir, ou redevenir soi-même, retrouver l'essence même de l'homme en en réalisant la fin, éliminer radicalement cette dissemblance douloureuse qui sépare l'âme de sa vraie nature. En perdant ce qui la fait n'être plus elle-même qu'en partie, elle se retrouve toute, telle qu'elle était au sortir des mains de Dieu. Où donc est l'opposition interne que l'on croit voir entre l'amour de Dieu et l'amour de soi-même ? L'homme est d'autant plus plénièrement soi qu'il est plus plénièrement un amour de Dieu pour Dieu.

La deuxième antinomie ne résiste pas plus à l'examen que la première. Il est très vrai de dire que l'extase cistercienne est à la fois anéantissement et plénitude, mais comment voir dans cette double assertion simultanée une déviation ou un embarras interne de la pensée de saint Bernard ? D'abord, les textes cisterciens ne parlent jamais d'un anéantissement, mais seulement d'un presque anéantissement, et il faut voir ce qui se trouve anéanti : la dissemblance. Le fer rougi au feu semble n'être plus que du feu ; l'air traversé par la lumière semble n'être plus que la lumière ; mais le fer, qui n'est plus que le sujet porteur du feu, l'air, qui n'est plus que le sujet porteur de la lumière, sont encore là pour les porter. Ces comparaisons, empruntées à Maxime le Confesseur, et qui viennent de plus loin encore, signifient la persistance de l'homme sous la charité, bien plutôt qu'ils ne l'excluent. Il suffit de peser les expressions dont use saint Bernard pour voir exactement les limites au delà desquelles elles nous interdisent d'aller : la goutte d'eau, mêlée au vin, *deficere a se tota videtur ;* elle semble se dissoudre. De même aussi, sous l'action de la grâce, la volonté de l'homme semble se dissoudre et passer dans la volonté de Dieu, mais c'est d'une manière mystérieuse : *quodam ineffabili modo*. De même, enfin, même là où rien de l'homme ne reste plus en l'homme, la substance de l'homme reste sauve et le restera jusque dans la vision

béatifique : *manebit quidem substantia, sed in alia forma*[1]. D'un mot, la substance de l'âme est indestructible ; être annihilé en Dieu, c'est perdre sa volonté propre, c'est-à-dire la volonté séparatrice qui rend l'homme à la fois différent de Dieu et de lui-même ; c'est donc devenir, en même temps qu'une image parfaite de Dieu, une plénitude humaine. La charité commence cette restauration de l'homme ; l'extase la réalise autant qu'elle peut être réalisée en cette vie ; la vision béatifique l'accomplit.

On comprend dès lors aisément le caractère propre de la mystique cistercienne ; elle repose tout entière sur un effort conscient pour compléter la ressemblance naturelle de l'âme à Dieu par une conformité sans cesse plus pleinement réalisée de la volonté humaine à la volonté divine. Aimer Dieu, c'est faire en sorte que Dieu s'aime lui-même en nous comme il s'aime lui-même en lui. Tel est le sens vrai du mariage mystique : « Talis conformitas maritat animam Verbo, cum cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit ». L'étreinte mutuelle de Dieu et de l'âme, c'est l'union même de leurs volontés : « Complexus, plane, ubi idem velle et nolle idem unum facit spiritum de duobus ». Amour plus fort que le respect, qui est à soi-même sa cause et son fruit, puisqu'il est l'amour de l'Amour même ; amour inégal, puisque l'homme est inégal à Dieu, mais qui peut du moins se vouloir total, et même qui peut l'être, puisque c'est Dieu qui le donne et que nous ne faisons que le lui restituer[2]. Toute la doctrine de l'amour désintéressé *(castus)* et pourtant récompensé tient à ce que la charité n'est pas seulement l'amour de l'âme pour un être qui l'aime, mais pour la substance même de l'amour, fin au delà de laquelle il n'y a plus d'autre fin.

Si j'ai décrit la mystique de saint Bernard comme une mystique cistercienne, c'est qu'en effet elle se retrouve quant à l'essence chez les autres représentants de la même école. Guillaume de Saint-Thierry, dont la grandeur est injustement méconnue, a exprimé avec une force singulière le rôle de la grâce dans la restauration de l'image et l'identité profonde de l'acte par lequel l'homme devient soi-même en devenant semblable à Dieu : « Lorsque tu nous aimes, tu ne nous aimes qu'à cause de toi, de même que la règle très vraie de la justice suprême ne nous permet, à nous aussi, de rien aimer en dehors de toi. Et, certes, l'amour de celui qui aime Dieu, si la grâce est grande, peut aller jusqu'à ce point où il n'aime plus ni toi ni soi pour lui-même, mais et toi et soi pour toi seul. Par là, il se trouve reformé à ton image, à laquelle tu l'as créé, toi qui, dans la vérité de ta nature souveraine et dans la nature de ta vérité, ne peux rien aimer, ni l'homme, ni l'Ange, ni toi-même, qu'à cause de toi »[3]. Or, devenir semblable à Dieu, c'est pour l'homme accomplir les désirs

1. *De diligendo Deo*, X ; édit. citée, p. 49-50.
2. *In Cant. Cant.*, 83, 2-3 ; *Patr. lat.*, t. 183, c. 1182.
3. Guillaume de Saint-Thierry, *De Contemplando Deo*, IV, 9 ; *Patr. lat.*, t. 184, c. 372.

de sa véritable nature : « Ipse enim imago Dei est. Et per hoc quod imago Dei est, intelligibile ei fit, et se posse, et debere inhaerere ei cujus imago est »[1]. Mais devenir semblable à Dieu, c'est vouloir ce que Dieu veut lui-même : « Velle autem quod Deus vult, hoc est jam similem Deo esse. Non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est jam esse quod Deus est, cui velle et esse idipsum est »[2]. Il ne reste plus alors qu'un dernier pas à faire pour reconnaître qu'une image qui atteint à la perfection de la ressemblance, atteint, par définition, sa propre perfection. L'auteur de l'*Epistola* ne tarde pas à l'accomplir : « *Et haec est hominis perfectio, similitudo Dei ;* être semblable à Dieu, voilà pour l'homme la perfection. Ne pas vouloir être parfait, c'est un délit. Il faut donc nourrir toujours la volonté à cette perfection, y préparer l'amour, y obliger la volonté, pour qu'elle ne se dissipe en choses étrangères. Gardons l'amour de sa corruption, car c'est pour cela seul que nous avons été créés et que nous vivons : être semblables à Dieu, qui avons été créés à l'image de Dieu »[3]. Rien d'étonnant, après cela, que la divinisation de l'homme se fasse par l'union de sa volonté à la volonté divine dans l'étreinte de la charité et que la vue de Dieu s'accompagne toujours d'une conformité plus étroite de l'image à son modèle : « Similitudine ei appropinquans, a quo longe factus est per dissimilitudinem ; et sic expressiorem visionem expressior semper similitudo comitatur »[4].

S'il en est bien ainsi, ce n'est pas seulement la cohérence interne de la mystique cistercienne qui se trouve assurée, mais peut-être aussi, dans une certaine mesure, la continuité historique et doctrinale de la mystique médiévale. La conception physique ou « gréco-thomiste » de l'amour mérite sans doute le nom de physique, mais à la condition d'entendre par là une nature chrétienne créée à l'image de son créateur, c'est-à-dire très peu grecque et très thomiste. On a, semble-t-il, quelque peu abusé de la comparaison célèbre entre l'amour de l'homme pour Dieu et l'amour de la partie pour le tout. Car l'homme n'est pas une partie dont Dieu serait le tout, mais un analogue, une similitude de son principe, et c'est pourquoi, selon le formule célèbre du *Contra Gentes*, III, 24 : « Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem ». S'il en est ainsi, la notion d'image dont le rôle domine jusqu'à la philosophie de la nature et qui oriente le désir de tout être créé, doit assurer dans le thomisme, comme dans la mystique cistercienne, la convergence de la perfection propre à l'homme et de sa soumission complète à la volonté divine. Les fragments de l'histoire mieux comprise tendent peut-être d'eux-mêmes à reconstituer une unité.

1. *Epist. ad fratres de Monte Dei*, II, 2, 5 ; *Patr. lat.*, t. 184, c. 341-342.
2. *Op. cit.*, II, 3, 15 ; c. 348 B.
3. *Op. cit.*, II, 3, 16 ; c. 348 C.
4. *Op. cit.*, II, 3, 18 ; c. 350 A.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

POUR SERVIR

A L'HISTOIRE DE LA NOTION DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

On ne trouvera dans les notes qui suivent ni une bibliographie des ouvrages cités dans ce volume, car leurs références y ont été complètement données; ni même une bibliographie complète de l'histoire de la notion de philosophie chrétienne. Cette histoire resterait entièrement à écrire et je n'ai même pas prétendu l'ébaucher. J'ai simplement signalé, parmi les textes que j'ai eus entre les mains, ceux qui présentent un intérêt quelconque pour cette histoire. Je me suis strictement limité soit à ceux qui emploient l'expression même de *philosophie chrétienne* ou des expressions équivalentes, soit à ceux qui, sans lui donner son nom propre, tournent autour de cette notion et peuvent en éclairer le sens. Les ouvrages signalés sont disposés selon leur ordre chronologique; les éditions citées sont celles dont je me suis servi; quelques auteurs, dont la position avait été suffisamment indiquée dans les notes, ont été omis.

1. AUGUSTIN (S.). — L'expression est rare chez saint Augustin; je ne l'ai même relevée qu'une seule fois, bien que peut-être on puisse l'y rencontrer dans d'autres passages: « Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine... Erubescamus interim variis disputationibus impiorum, qui didicimus in vera verae pietatis sanctaque philosophia, et contra spiritum carnem, et contra carnem concupiscere spiritum (*Galat.*, V, 17). » *Cont. Julian. Pelag.*, IV, 14, 72; *Pat. lat.*, t. XLIV, col. 774. — Comparer ce texte, où les Prophètes sont présentés comme les vrais philosophes des Israélites: « Ipsi eis erant philosophi, hoc est, amatores sapientiae, ipsi sapientes, ipsi theologi, ipsi prophetae, ipsi doctores probitatis atque pietatis. » *De civ. Dei*, XVIII, 42, 3. Cf. *op. cit.*, X, 32, où la religion chrétienne est présentée, contre Porphyre, comme la *philosophia verissima*, parce que « universalem continet viam animae liberandae ». — « Porro si paucis divinitus datum est verae philosophiae contra miserias hujus vitae unicum exilium, satis et hinc apparet humanum genus ad luendas miseriarum poenas esse damnatum; *op. cit.*, XXII, 22, 6. — On trouvera un abondant recueil de textes en ce sens dans A. VICTOR (voir n. 7), édit. J. Fabre, pars I, cap. 1-29. Il semble, en somme, que philosophie chrétienne ne signifie rien d'autre chez Augustin que religion chrétienne, ce qui s'accorderait avec sa fameuse formule, reprise plus tard par Érigène et Malebranche (voir n. 8): la Religion, c'est la vraie philosophie. Voici le texte d'Augustin, avec le commentaire d'Érigène: « Sic enim, ut ait sanctus Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est, sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. » Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. » J. SCOT ÉRIGÈNE, *De praedestinatione*, I, 1; *Pat. lat.*, t. CXXII, col. 357-358.

2. **Érasme** (D.). — *Enchiridion militis Christiani*, dans *Desid. Erasmi Roter. Opera omnia.* Ludguni Batav, 1704. In-fol., t. V, col. 2-66.

Cap. II. Utilité pour le jeune homme de s'initier à la philosophie grecque, mais sans s'y attarder, ni surtout y demeurer. Se réclame de saint Basile, saint Augustin et saint Jérôme. La poésie d'Homère et de Virgile est toute allégorique : « Breviter, omnem Ethnicam litteraturam delibare profuerit, siquidem id fiat, ut dixi, et annis idoneis et modice, tunc cautim et cum delectu ; deinde cursim et peregrinantis, non habitantis more ; postremo, quod est praecipuum, si omnia ad Christum referantur » (col. 7-8). — Cap. III. Toute vraie sagesse vient du Christ ; il est lui-même la vraie Sagesse (col. 9-12). — Cet écrit tourne autour de l'idée de philosophie chrétienne sans l'aborder directement.

— *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, t. V, col. 75-138.

La théologie opposée à la philosophie grecque ; c'est une « philosophia coelestis » ; « Christi coelestem philosophiam » (col. 83 D), et il ne faut pas la corrompre en y mêlant trop de philosophie grecque. — Dogmes nouveaux, inconnus des philosophes et introduits par le Christ (84 E). — Proteste contre l'abus des commentaires scolastiques et l'oubli des Écritures elles-mêmes (132 D ; cf. 133 F-138 C). Érasme s'en prend surtout à Scot et Occam, mais parle avec respect de saint Thomas dans cet écrit.

— *Paraclesis, id est adhortatio ad christianae philosophiae studium*, t. V, col. 137-144.

Ce court traité est le texte le plus important d'Érasme sur la question. — La « philosophia Christi » est oubliée ou ridiculisée par ses contemporains ; il veut les rappeler au Christ, qui est le seul docteur (139 B-D) ; c'est dans le baptême que se trouve « prima Christianae philosophiae professio » (140 D). — Définition de la *philosophie chrétienne* : « ... id quod est in Christiana Philosophia praecipuum, non dicam corrumpimus : sed quod negari non potest, ad paucos homines contrahimus rem, qua Christus nihil voluit esse communius. Hoc philosophiae genus in affectibus situm verius quam in syllogismis, vita est magis quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio » (141 E). — « Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae ? » (141 F). — Elle ne se trouve que dans l'Évangile et les écrits apostoliques (142 CD). — Contre les scolastiques (143 AD).

Sur la position érasmienne du problème, consulter A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*. Paris, J. Gabalda, 1911. In-12, 358 p. ; particulièrement, ch. IV : *Philosophia Christi*, p. 179-223. — A. Renaudet, *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*. Paris, Alcan, 1926 ; ch. I, *Philosophie du Christ et réforme religieuse*.

3. *Catechismus concilii Tridentini*, pars I, cap. 2, art. 6 : « In hoc enim multum inter se differunt Christiana Philosophia et hujus saeculi sapientia... », etc.

4. Suarez (Fr.). — *Metaphysicae Disputationes (1597)*, voir le deuxième paragraphe de l'ouvrage, dans *Ratio et discursus totius operis* : « Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram », dans *Opera omnia*. Paris, Vivès, 1861 ; t. XXV, début, sans pagination.

5. Javellus (Chrys.), O. P. — *In universam moralem Aristotelis, Platonis et christianam philosophiam epitome in certas partes distinctae...* Lugduni, H. de la Garde, 1646. In-fol., 768 p. et table (Bibl. nat., R. 946).

Sur Javelli, consulter M.-D. Chenu, *Javelli* (art.), dans le *Dict. de théol. catholique*, t. VIII, col. 535-536. Du même : *Note pour l'histoire de la philosophie chrétienne*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXI (1932). Le P. Chenu note avec raison que le titre a été suggéré par Érasme (la 1re édit. de Javelli date de 1640) et que cette philosophie est une théologie. On peut ajouter que tout se passe comme si ce Dominicain s'était proposé de constituer une « philosophie chrétienne » répondant au vœu d'Érasme. C'est, en effet, une morale ; elle est en liaison avec l'Antiquité par Aristote et plus encore par Platon ; elle est simple, essentiellement religieuse et plus parénétique que dialectique. Sur l'esprit qui l'anime, voir surtout, dans *Christiana*

philosophia (p. 378-665), la partie I, 1 : *De celsitudine divinae et christianae philosophiae moralis*. La morale chrétienne l'emporte sur les autres, parce que : 1° elle dépend de Dieu (p. 379) ; 2° ses interprètes s'accordent (p. 380) ; 3° elle est plus complète (p. 380-381) ; 4° pure de toute erreur (p. 381-382) ; 5° féconde en résultats excellents (p. 382-387). Le corps de l'ouvrage comprend l'étude des vertus théologales et cardinales (« prudentia christiana, justitia christiana », etc.), des sept péchés capitaux, des sept dons du Saint Esprit, des bonnes œuvres, des sept Béatitudes et du Souverain Bien. Le reste du volume reproduit deux écrits antérieurs de Javelli : *Philosophia civilis christiana* (la cité chrétienne, le prince chrétien, le peuple chrétien) et la *Philosophia oeconomica christiana* (la famille chrétienne, ses membres et leurs fonctions). — Cf. n° 14 : GOUDIN.

6. BALZAC (Hon. GUEZ DE). — *Socrate chrestien*. Paris, A. Courbe, 1652. In-12.

Particulièrement : *Discours cinquiesme, De la trop grande sublilité dans les choses de religion* : « Et à votre avis (Dieu) n'aurait-il point envoyé le saint Thomas des derniers temps aux successeurs d'Aristote, afin de les traiter selon leur humeur, et de les convertir à leur mode ; afin de les gagner par leurs syllogismes et par leur dialectique ? Ce saint Thomas de l'École n'aurait-il point été choisi, pour être l'Apôtre de la nation des Péripatéticiens, qui n'était pas encore bien assujettie et bien domptée... », etc. (p. 72-73). Cf. *Discours sixiesme* (p. 106-108) ; *Discours onziesme* (p. 270-307) : « Je veux suivre Moïse, à quelque prix que ce soit... Ce que j'ai entendu, je l'ai admiré ; ce que je n'entends pas je l'admire encore davantage. Quelqu'un a dit autrefois cela de la physique d'un philosophe païen ; ne me sera-t-il pas permis de le dire de la Métaphysique chrétienne » (p. 275-276) ? L'humilité, vertu inconnue d'Aristote, est essentielle pour la comprendre (p. 278-282). — *Discours douziesme*, rapports de l'autorité et de la raison (p. 320-326). — On joindra à ce traité l'*Apologie contre le docteur de Louvain*, p. 355-396, et tout le reste du volume, notamment les essais adressés à Descartes, qui contiennent des remarques sur la question. Le *Socrate chrétien*, où l'on ne voit communément qu'un exercice de rhétorique, prend une certaine unité lorsqu'on l'étudie en fonction du problème de la philosophie chrétienne.

7. Ambrosius VICTOR (André Martin, de l'Oratoire). — *Philosophia christiana Ambrosio Victore theologo collectore*. Paris, 1667, 5 vol. in-12.

La philosophie chrétienne est identifiée avec la philosophie de saint Augustin. L'ouvrage est une mosaïque de textes empruntés à saint Augustin et groupés selon un ordre systématique. La notion de philosophie chrétienne est expliquée dans la Préface : « Ipsam vero (*scil.* philosophiam) habita finis sui ratione, Christianam Philosophiam merito dici posse facile concesserit, quisquis verum ac proprium illius finem et scopum non esse nisi veritatis aeternae, id est, veri summique Dei amorem castum ac sincerum meminerit. » Cf. vol. I, cap. VI : « Sapientiam christianam seu religionem christianam naturales intellectualis creaturae vires superare ; ipsamque sapientiam naturalem, in hoc statu, non sine aliquo divinae gratiae adjutorio, in philosophorum mentibus sese explicare et perfectionem obtinere. » — Sur l'œuvre d'Ambrosius Victor, consulter H. GOUHIER, *La vocation de Malebranche*. Paris, J. Vrin, 1926, p. 78-79. — Sur les rapports de Malebranche à A. Victor, voir H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche*. Paris, J. Vrin, 1926, p. 411-420.

8. MALEBRANCHE (N.). — L'expression « philosophie des païens » n'est pas rare sous la plume de Malebranche ; son opposition à ce qu'il désigne ainsi (Aristote et la scolastique aristotélicienne) est un thème si caractéristique de sa pensée, que son meilleur historien définit sa doctrine comme une « *philosophie chrétienne*, qu'il faudrait écrire avec un trait d'union ». H. GOUHIER, *La vocation de Malebranche*, p. 127. Rien de plus juste (voir *op. cit.*, p. 108-164). — Pourtant, je ne suis pas sûr que l'expression même de « philosophie chrétienne » se rencontre dans ses ouvrages. On y rencontre fréquemment « philosophes païens » et « philosophes chrétiens » ; on y rencontre aussi « philosophie païenne », mais ce qu'il oppose à cette dernière c'est la « philosophie véritable » (MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Préface). — Comme il connaissait bien A. Victor, on peut se demander s'il n'a pas intentionnellement évité ce terme, que tout historien considérera comme nécessaire lorsqu'il s'agit de lui. Peut-être voulait-il marquer par

là que la philosophie des chrétiens est, en effet, la philosophie véritable (voir plus haut : saint AUGUSTIN), c'est-à-dire la philosophie tout court, sans épithète, et non une espèce du genre philosophie, dont la philosophie païenne serait l'autre espèce : « La Religion, c'est la vraie philosophie » (*Traité de Morale*, I, 2, 11). A moins qu'on ne trouve l'expression sous sa plume, il y a là un problème.

9. SPIZELIUS (Th.). — *Literatus felicissimus, sacrae metanoeae proselytus; sive de conversione literatorum commentarius.* Augustae Vindelicorum, 1685. In-16, 555 p.

Ce volume, orné d'un frontispice intéressant pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne, contient à la fin l'écrit suivant du même auteur : *Pius literati hominis secessus, sive a profanae doctrinae vanitate ad sinceram pietatem manuductio*, édit. altera, priore emendatior, 1685, p. 401-547. — Souligne la nécessité de renoncer à la vanité du siècle pour atteindre la philosophie chrétienne ; rassemble des textes de saint Basile, Théophile d'Antioche, Justin Martyr, Augustin, Hilaire de Poitiers, Jean Chrysostome, saint Éphrem, saint Jérôme, saint Bernard. — L'inspiration est nettement érasmienne et un fragment d'Érasme est d'ailleurs donné en appendice, p. 548-551.

10. THOMASSIN (L.). — *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Écritures.* Paris, Muguet, 1685. In-8°, 754 p.

Insiste du commencement à la fin sur l'étroite parenté de la philosophie des Anciens avec celle des chrétiens. L'étude de la philosophie ancienne est une propédeutique à la religion chrétienne. Signale sans beaucoup insister ses divergences éventuelles d'avec la « philosophie chrétienne » (liv. II, ch. 19, p. 505). L'expression est prise dans un sens assez vague : « Ce sont ces rayons de la Divinité et d'une beauté immortelle qu'un Philosophe Chrétien doit rechercher dans tous les objets naturels qui se présentent à ses sens » (p. 737).

11. FERRARI (Jos. Ant.), O. M. Conv. — *Philosophia peripatetica adversus veteres, et recentiores praesertim philosophos, firmioribus propugnata rationibus Joannis Dunsii Scoti subtilium principis.* Venetiis, apud Thomam Bettinelli, 1754. 3 vol. gr. in-8°, 2e édit. augmentée.

Philosophiae praeludium ; qu. IV : *Expediatne Christiano philosopho unicam seligere sectam philosophandi, an vagari per omnes?* Réponse, oui : « thesis haec Recentiorum opinionibus passim adversatur » (t. I, p. 19). Ce devoir est particulièrement urgent pour le philosophe chrétien, parce qu'il a besoin d'une philosophie une : « ut Philosophiae unitatem teneat, quae ad fidei unitatem, quo modo potest, conferat » (*ibid*).. Les trois sources de la philosophie sont : *divina fides, evidens ratio, comperta experientia.* Donc le philosophe chrétien ne jurera pas sur la parole d'un maître, mais il a besoin d'un système un, pour échapper à la confusion des sectes (p. 20). Ce système est le péripatétisme (qu. V, p. 21), ouvert d'ailleurs aux vérités nouvelles (p. 22) et expurgé de ses erreurs par Alex. de Hales, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot (p. 23). Ferrari défend Aristote contre Luther et Ramus (p. 24), qui furent ennemis à la fois du Philosophe et du Catholicisme. Certes, Aristote a été suspect et même condamné : saint Vincent Ferrier a dit : « Aristotelem et Averroem fuisse phialas irae Dei, projectas super aquas sapientiae christianae, unde factae sunt amarae ut absinthium » (p. 26). Aussi, comparées à la théologie, les opinions d'Aristote sont des « vilia et humilia » (p. 28), mais elles peuvent servir à la vérité de la foi. Il faut donc recommander : « Philosophiam peripateticam a catholicis doctoribus expositam » (p. 32).

12. BRUCKERI (Jac.). — *Historia critica philosophiae*, t. III. Lipsiae, 1766.

Le tome III est important pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne. Sur l'emploi de cette expression chez les Pères de l'Église et leur historiens, voir les p. 243-244 (nombreuses références). — Cette expression est impropre (p. 244-247). — Ni Jésus-Christ, ni les Apôtres, pas même saint Paul, n'ont été des philosophes (p. 247-268). — Caractère éclectique de la philosophie des Pères, avec des citations très bien choisies (p. 316-321). — La philosophie des Pères est à peu près stérile et n'a que très

peu contribué au progrès de la saine philosophie (p. 365-366). — Critique sévère de la philosophie scolastique, sa méthode, son esprit et ses résultats (p. 869-912).

13. ANDRÉ (Père). — *Œuvres*. Paris, 1766, 4 vol.

Le tome I débute par un *Éloge historique du P. André*, dont l'auteur est l'abbé Guyot. Je note, p. VI-VII, les indications suivantes : « Ce fut pour remédier à tant d'abus qu'il dressa un nouveau plan, qu'il intitula : *Philosophie chrétienne*. On y trouve une latinité pure, un très bel ordre dans les questions, dont presque toutes sont discutées selon la méthode des géomètres, et surtout ce goût de la religion et d'une morale saine, qui doivent occuper les prémices de l'esprit et du cœur. » L'abbé Guyot ajoute que cet ouvrage n'est pas imprimé, mais que « ce cours de philosophie a été dicté dans les principaux collèges de la Province, et à Paris, au collège de Louis-le-Grand, par plusieurs professeurs... Ce n'est qu'une ébauche de ce que cet Auteur nous aurait donné en ce genre, si le temps ou des circonstances favorables lui eussent permis de retoucher et de perfectionner son ouvrage ».

— *Neuvième Discours, sur la mémoire*, dans *Œuvres*, t. I, p. 360 : « Le Prince des Philosophes chrétiens, c'est ainsi que nous croyons devoir appeler saint Augustin... Il fallait des lumières plus pures et plus étendues que celles de la philosophie païenne pour dissiper de si épaisses ténèbres. »

— *Quatorzième Discours, sur les idées*, dans *Œuvres*, t. II, p. 189-190 : la morale chrétienne et l'*Ego sum qui sum*. Cf. *Seizième Discours*, p. 247-252, toute la morale réduite à quatre principes qui se déduisent de l'*Ego sum*.

— *Premier Discours, sur l'idée de Dieu*, dans *Œuvres*, t. III, p. 1-54 : théologie naturelle fondée sur l'idée d'Être et l'*Ego sum qui sum*; surtout, p. 44 et suiv. Cf. *Second Discours, sur la nature de l'entendement divin*, p. 57-108.

14. GOUDIN (Ant.). — *Philosophia thomistica, juxta inconcussa, tutissimaque Divi Thomae dogmata*. Matriti, Typis Societatis, 1796. 4 vol. in-8°.

Voir t. I, Dissertatio praeliminaris, art. III : *Philosophia necessaria est homini...*, p. 6-12. Goudin rappelle qu'Averroës, Avicenne et Algazel ont méprisé le Coran et cru à Aristote plus qu'à Mahomet. Il renvoie sur ce point à JAVELLUS, *Phil. christ.*, II, tract. 5, circa finem (p. 9). — Voir aussi t. IV, *Metaphysica*, disp. II, qu. 4, art. 5, 3e concl., p. 305-306 : « Addunt praeterea quidam, Philosophum Christianum... », p. 306. — Le texte de Javelli, auquel renvoie Goudin, se trouve dans la *Philosophia christiana*, Pars II, tr. 6, cap. VI, p. 449. Javelli explique en cet endroit que les musulmans et les Juifs, dont la fausse religion a obscurci la raison naturelle, peuvent se libérer de leurs fausses Lois en pratiquant la philosophie : « Sicut fecerunt Avicenna et Averroës, qui cum essent Mahumetani, postquam instructi fuerunt in philosophia, despexerunt legem ejus. » Cf. n° 5 : JAVELLUS.

15. SANSEVERINO (G.). — *Philosophiae christianae compendium*, 10e édit. Naples, 1800.

L'épigraphe du livre se réclame de la formule « philosophia ancilla theologiae ». Je n'ai pas trouvé de définition spéciale de la philosophie chrétienne. L'ouvrage est un bon manuel de philosophie thomiste. Discutant les rapports de la raison et de la foi, il maintient la distinction formelle de la philosophie et de la théologie, mais requiert la révélation comme un *secours moral* nécessaire à la raison dans la recherche de la vérité philosophique. Il se réclame expressément des décisions du Concile du Vatican (p. 278).

— *Éléments de la philosophie chrétienne comparée avec les doctrines des philosophes anciens et des philosophes modernes*, traduit du latin par A. C. Avignon, A. Coriolano, 1875, 1876, 3 vol. in-8°, 861, 677 et 900 p.

La philosophie chrétienne est un éclectisme à base de foi : « La méthode philosophique employée par les Pères fut la méthode *éclectique*, ou *élective*, avec cela de particulier que la révélation chrétienne, ou la foi, était le principe d'où partait leur philosophie, le fondement sur lequel ils en élevaient l'édifice et la règle, qui dirigeait toutes leurs recherches » (t. I, p. XI). La philosophie est, en outre, pour eux une prépa-

ration à la foi *(Ibid.)*. — Cf. art. 26, p. xx-xxii. Sanseverino distingue radicalement l'éclectisme chrétien de l'éclectisme de Cousin qu'il considère comme « absurde en soi » (p. xxx). La philosophie moderne commence avec Descartes, c'est-à-dire lorsqu'elle « a proclamé l'*autonomie* de son enseignement », car à partir de ce moment « la philosophie a tellement dégénéré qu'elle est successivement tombée dans les erreurs qui ont infecté toutes les sciences morales et politiques », n. 39, p. xxx. — Il ne faut ni croire avec les rationalistes que la raison ait le pouvoir de découvrir toutes les vérités d'ordre naturel (p. 799, 1), ni avec les traditionalistes qu'elle n'ait le pouvoir d'en découvrir aucune ; elle peut les découvrir, mais grâce à l'auxiliaire extérieur de la Révélation (t. I, p. 801). « La Révélation est partant le premier et le principal auxiliaire que la raison doit appeler à son secours pour ne pas chanceler dans ses investigations ou ne pas sortir du droit chemin » (t. I, p. 802-803). Elle est donc l'auxiliaire moral de la philosophie, qui reste une science rationnelle et formellement distincte de la foi, bien qu'elle se règle sur son enseignement. — On cite du même auteur, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, 6 vol. in-8° ; mais je n'ai pas encore pu consulter cet ouvrage.

16. Rückert (L. J.). — *Christliche Philosophie, oder: Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander dargestellt.* Leipzig, Hartmann, 1825. 2 vol. in-8°, xii-467 et 488 p.

Distingue religion et théologie. Se propose de construire une théologie scientifique. Le besoin s'en fait sentir, car ou bien une théologie scientifique est impossible, ou bien il est grand temps de la constituer. Son livre ne s'adresse pas aux croyants, mais à ceux qui ont des raisons philosophiques de douter et auxquels il veut fournir des raisons philosophiques de croire. Philosophie chrétienne signifie donc pour Rückert une théologie naturelle trouvée telle quelle dans l'Écriture. Le fondement inébranlable de tout le système est l'affirmation de l'existence de Dieu ; ce principe est indémontrable, mais vrai, comme tous les principes ; il se confond avec le principe de la moralité (p. 35). — On peut encore aujourd'hui utiliser, bien qu'elle ne traite pas à part des livres sapientiaux, l'analyse des éléments philosophiques impliqués dans l'Ancien Testament (*Die Lehre des Judenthums*, t. I, p. 312-467). L'étude, très détaillée, des éléments philosophiques impliqués dans le Nouveau Testament (*Systematische Darstellung der theologischen Ansichten des Neuen Testaments*, t. II, p. 109-437) souffre aussi de ne pas assez distinguer entre les Synoptiques, l'évangile de saint Jean et les écrits pauliniens ; malgré quelque désordre, elle peut, elle aussi, rendre aujourd'hui encore des services.

17. Branis (Christ. Jul.). — *De notione philosophiae christianae.* Bratislaviae, Grassii Barthii et socii impensis, 1825. In-12, 118 p. (Staats-und Universität Bibliothek, Breslau, Philos. 1, octobre 1460).

Nous n'avons eu que tardivement connaissance de ce remarquable travail, dont nous savions l'existence par la Préface de H. Ritter, mais qu'il ne nous a été possible de voir que grâce à l'extrême amabilité de notre collègue M. le professeur Dr J. Koch et de M. le professeur Dr Christ, directeur de la bibliothèque de l'Université de Breslau. Branis est le seul historien de nous connu qui ait fait un effort sérieux pour définir la notion de philosophie chrétienne. Comme ce livre est rare et intéressant, nous en donnerons d'assez longues citations.

Tout le monde admet l'existence d'une histoire chrétienne, d'un art chrétien et d'une poésie chrétienne ; pourquoi ne pas parler, par analogie, d'une *philosophie chrétienne?* C'est que tout le monde sait ce qu'est la philosophie en tant que *non* chrétienne, mais ce qu'est la philosophie chrétienne, ou même si elle est possible, c'est une difficile question. Trois positions différentes sont concevables touchant ce problème.

1° La philosophie d'un homme exprime une certaine manière de sentir et de vouloir. Ce qui est vrai en général est vrai du chrétien en particulier : « Pari autem modo et christianismus certam sentiendi rationem et continet et praecipit ; christiano igitur philosopho et quatenus christianus et quatenus philosophus, certus competit sensus, et quia duo sensus inter se discrepantes ei inesse nequeunt, sensum suum christianum et sensum philosophicum inter se prorsus consentire necesse est, atque hujusmodi

hominis philosophia, christiana nuncupanda est, quippe quia ex sensu est christiano » (p. 2-3). Ce sentiment chrétien se fonde sur la foi ; celui qui croit et transforme sa foi en raison « fit philosophus christianus et a nudo christiano sane distinguendus est » (p. 3). En ce premier sens : *philosophia christiana sensus est christianus, methodo scientifica e fide ad scientiam provectus* (p. 4).

2° Position contraire : si la doctrine chrétienne pouvait être entièrement rationalisée, elle aurait pu être conçue par la raison avant même le Christianisme, en tout cas sans lui ; mais une philosophie qui, même si elle n'est pas partie de la raison, aurait pu en partir, n'a pas à être distinguée par un nom spécial de n'importe quelle autre philosophie (p. 4). Pour sortir de là, on dira qu'en effet la philosophie chrétienne est tout autre chose. Tant que la foi ne fait que se rationaliser, on n'a qu'un philosophisme chrétien, dans lequel la foi naît de la connaissance ; dans une philosophie chrétienne digne de ce nom, c'est la connaissance qui naît de la foi. Sa caractéristique, c'est que la foi y gouverne la raison. En quoi diffère-t-elle d'un simple exposé historique de la règle de foi ? En ce qu'elle en donne une interprétation systématique. D'où cette deuxième position possible : *philosophia christiana doctrina est christiana, fidei tradita, nullisque argumentis rationalibus demonstrata, in ordinem tamen systematicum, ideoque scientificum redacta* (p. 6-7).

3° Contre ces deux conclusions s'en élève une troisième. Si cet exposé de la foi est systématique, c'est parce qu'il est rationnel, non seulement en ce qui concerne la liaison des dogmes, mais chacun de ces dogmes mêmes. Il est donc contradictoire de parler d'un système rationnel et fondé sur la foi (p. 7). Du même coup, on rejette la première position, car si le système était rationnel, ce serait une philosophie comme toutes les autres. Ainsi, il résulte de la première position qu'une philosophie chrétienne, pour être *philosophie*, doit être rationnelle ; il résulte de la deuxième position que, pour être une philosophie *chrétienne*, elle doit s'appuyer sur la foi. Ces deux exigences étant contradictoires, concluons que la philosophie chrétienne est impossible : « Dicendum enim est, *philosophiam christianam ideam esse scientiae, in qua omnia dogmata christiana simul rationi vindicentur, simulque soli fidei reserventur; scientiae igitur, quae reapse existere nequeat* » (p. 9).

4° Solution du problème : le Christianisme relève de la raison tout en étant réservé à la foi, et il n'y a là rien d'impossible. Toute science est une activité de la raison tournée vers un objet. Dans le cas du Christianisme, l'objet est infini ; en tant qu'il y a science d'un tel objet, il y a équation entre la raison et cet objet, mais en tant qu'il est infini cette équation reste toujours à parfaire. Il résulte de là que la science de l'infini ne peut s'exprimer dans aucune connaissance définie, mais seulement par la liaison et le progrès de connaissances définies, de telle sorte que l'histoire soit la seule forme de sa manifestation (p. 16). Il faut pour cela que l'histoire soit autre chose que les *membra disjecta* qu'on trouve dans les livres, mais « viventem illam, unius ac solidae philosophiae evolutionem (Entwicklung), imo ipsius ejus objecti infiniti manifestationem exhibentem » (p. 20). Il reste donc toujours place pour la foi au delà de la raison dans la philosophie chrétienne ; l'adéquation entre la science et son objet infini n'aura lieu que dans l'au-delà. En attendant, foi et raison se distinguent, cohabitent et réagissent l'une sur l'autre (p. 22). Conclusion : *Philosophia christiana est actio (sive eam rationalem dicas, sive spiritalem) totam historiam christianam pervadans, qua ratio infinitam essentiam Christianismi, fidei manifestatam, in essentiam suam recipit et convertit, atque ideo se ipsam suamque naturam in fide magis magisque agnoscit* (p. 24).

Branis annonce son intention d'écrire une : *Entwicklungs-Geschichte des christlichen Geistes* (voir art. suivant). Le reste de l'ouvrage est une suite de brèves études historiques, souvent suggestives, sur la notion de philosophie chez Justin Martyr (p. 26-40), Irénée (p. 41-72), Tertullien (p. 73-118).

— *Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit.* Breslau, 1842.

C'est une esquisse de la réalisation de l'*Idée* chrétienne dans l'histoire. — Les peuples se divisent en deux catégories, dont les uns considèrent la nature, les autres Dieu comme la puissance déterminatrice. Ces deux catégories s'expriment dans la

réalité historique concrète par le Judaïsme et l'Hellénisme. « C'est la caractéristique commune de tous les peuples païens que, dans leur conscience, le divin est déterminé par le naturel... C'est, au contraire, la caractéristique du judaïsme, et par là il se sépare bien moins de tous les autres peuples qu'il ne s'y oppose, que, dans sa conscience immédiate, le naturel est déterminé dans son existence et son essence par le divin. Pour lui, toute la nature est quelque chose de devenu, d'absolument dépendant et impuissant ; Dieu, au contraire, dans la volonté absolue et la puissance absolue de son essence simple, est le seul qui ne soit pas devenu, absolument indépendant, déterminé par rien d'autre que par sa libre décision. C'est de l'antique nuit de la nécessité naturelle que découlent pour le paganisme tous les êtres ; pour le judaïsme, c'est de la lumière originelle de la libre volonté de Dieu qu'ils tirent leur origine » (p. 24).

Les Pères de l'Église n'ont pas eu de philosophie proprement dite ; ils ne se sont intéressés qu'à la saisie intellectuelle du donné révélé, et c'est le fait qu'il était donné qui était pour eux le critérium de sa vérité (p. 365). Leur attitude à l'égard de la foi était analogue à celle du physicien moderne à l'égard de la nature (p. 365). — C'est une erreur de croire que la pensée grecque ait exercé une influence essentielle sur la formation du dogme chrétien, car il s'agissait là d'un monde de la pensée entièrement nouveau : « Eine völlig neue, von der alten Philosophie kaum geahnte Gedankewelt » (p. 388-389). — La philosophie scolastique correspond au moment où la conscience chrétienne devient spéculative (p. 397). — Une page intéressante sur la liberté d'esprit des philosophes scolastiques ; et même : « Die Scholastiker waren recht eigentlich die Protestanten vor der Reformation » (p. 398). — La scolastique n'est pas une collusion arbitraire du Dogme et d'Aristote (p. 401). — Ce qui forme le noyau de la pensée d'Aristote ne se retrouve pas dans la scolastique ; leur coalition était impossible, puisque la Weltanschauung médiévale était opposée à celle des Grecs (p. 404). Aristote n'a été que le pédagogue du moyen âge, mais on n'a même pas pu *comprendre* sa philosophie (p. 404-405). — L'idée d'une scolastique qui se serait développée *accidentellement* par suite de la découverte d'Aristote et non d'une impulsion interne est à rejeter (p. 406). Chez saint Thomas, tout l'essentiel vient de la pensée chrétienne : « C'est par là que l'on peut expliquer l'intérêt profond porté par le moyen âge aux écrits théoriques d'Aristote, dont d'ailleurs, sauf quelques déterminations générales de concepts, que la philosophie moderne a, elle aussi, partiellement conservées, rien n'est passé dans la métaphysique scolastique, essentiellement élaborée à partir de la pensée chrétienne » (p. 440).

« Si au début de cette section l'avènement de la scolastique a pu être désigné comme l'accession de la conscience chrétienne à l'état spéculatif, on peut dire que dans l'œuvre de saint Thomas cette conscience devient une spéculation pleinement élaborée. Un système de pensées particulier articulé avec pénétration et avec une rigueur scientifique se dresse devant nous, qui ne doit pas moins son origine à la force productrice de la raison spéculative que la philosophie antique, et qui cependant, par tout son esprit, est opposé à cette philosophie. Car la vie qui l'anime ne s'est pas allumée au contact de la nature, mais de l'idée chrétienne, et sa vérité fondamentale n'est pas l'immanence, mais l'extériorité de Dieu par rapport au monde. Ce système de *théisme chrétien*, une création de l'esprit aussi hardie que le panthéisme pré-chrétien et son exacte contre-partie, a été construit par saint Thomas d'une manière si compréhensive et si complète, qu'il a laissé aux temps à venir peu de chose à faire dans ce domaine et qu'il est une source inépuisable d'enseignement aujourd'hui encore, comme au temps où il a inspiré à Leibniz sa théodicée » (p. 454-455).

« L'œuvre de Thomas est le point culminant de la scolastique, son théisme en est le résultat suprême » (p. 455).

« Le troisième stade ne pouvait que contenir l'accomplissement de l'exigence dont il a été parlé, et c'est justement cet accomplissement qui s'exprime de manière complète dans l'œuvre de Thomas. Philosophie et théologie y conservent respectivement leur être propre. La théologie renferme une science divine, que le concept ne saurait dominer, mais que la philosophie, quoiqu'elle soit incapable de le pénétrer, doit reconnaître comme son complément essentiel. Inversement, la philosophie règne sur un ordre de vérité pure et issue du pouvoir naturel de la raison, qui appartient directement

à toute raison à part de toute révélation surnaturelle de Dieu, mais qu'à son tour la théologie doit reconnaître comme le complément nécessaire de son contenu supra-rationnel. — Et du même coup l'œuvre de la scolastique atteint ici son achèvement. Car en approfondissant l'enseignement chrétien, l'esprit s'est fécondé, en a fait sienne l'idée prégnante, et, après l'avoir élaborée, a donné naissance, dans le théisme, à la philosophie chrétienne » (p. 455-456). Je ne garantis pas l'exactitude littérale de cette obstétrique historique, car je crois que c'est la pensée même (das Denken) qui est *im Theismus als christliche Philosophie ausgeboren*. Elle s'est accouchée elle-même sous forme de philosophie chrétienne (p. 456). Peu importe. La scolastique est pour lui l'artisan de cette œuvre.

La pensée moderne est conditionnée, comme par ses éléments fondamentaux, par le panthéisme pré-chrétien et le théisme chrétien (p. 459).

18. Molenkamp (G.). — *Commentatio qua respondetur ad quaestionem theologicam in Academia Rheno-Trajectina propositam anno MDCCCXXVIII*, dans *Annales Academiae Rheno-Trajectinae*. Utrecht, J. Altheer, 1830. In-8°, VIII-156 p.

Nous devons la communication de ce texte rare à l'obligeance de M. le Directeur de la bibliothèque de l'Université d'Utrecht. — Le sujet proposé par l'Académie d'Utrecht était le suivant : « Probetur, doctrinam Christianam, cum sanae rationis de Deo rebusque divinis decreta pure traderet, divina auctoritate confirmaret, varia ratione illustraret, ad homines consolandos emendandosque adhiberet, atque ad permultorum notitiam propagaret ; et theologiae, quae dicitur, naturali valde profuisse, et vero de genere humano, hoc quoque nomine, optime meruisse. » La dissertation de G. Molenkamp, qui fut primée, suit pas à pas les divisions du sujet. — La doctrine apportée par Jésus et ses apôtres intéresse les problèmes « de Dei vita ac perfectionibus ; de mundo ab Ipso condito ; de provida cura, qua et omnia alia curat, et nostros quoque animos conservat ; de regimine denique, quo totum mundum singulasque ejus partes complectitur » (p. 25). — Exposé de cette doctrine (p. 26-44). — L'unité de Dieu, fondement de la doctrine (p. 75-79). — Jésus et les apôtres ont enseigné des vérités inconnues des philosophes grecs : la création, la providence du singulier, l'immortalité de l'âme (p. 79-84) ; ils ont, en outre, confirmé des vérités déjà connues (p. 88-98). — Condition supérieure de la théologie naturelle chrétienne par rapport à la théologie naturelle grecque ou contemporaine (p. 126-153). — L'expression de « philosophie chrétienne » n'est pas employée par l'auteur, mais tout ce travail contribue à l'élucider.

19. Feuerbach (L.). — *Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* (1839), dans *L. Feuerbachs sämtliche Werke*, édit. W. Bolin und Fr. Jodl. Stuttgart, 1903, t. VII, p. 41-109. Cf. *Kritik der christlichen oder « positiven » Philosophie* (1838) ; *Ibid.*, p. 128-153.

La philosophie est une science indépendante, qui ne relève que de la raison. Il est aussi absurde de parler de philosophie chrétienne que de science chrétienne (p. 52-57). On ne parle de philosophie chrétienne que par hypocrisie, pour dissimuler sa haine de la philosophie (p. 58-59). Hegel lui-même s'est trompé en croyant que la différence qui sépare le paganisme du christianisme est d'ordre philosophique. La philosophie apparaît chez les peuples chrétiens justement au moment où ils reviennent aux philosophes païens, au temps de la Réforme. Pendant le moyen âge, la philosophie ne s'est introduite qu'en contrebande (p. 63) ; penser, du point de vue d'un esprit religieux, c'est exercer une activité irréligieuse, hérétique (p. 66). « Alle religiose Speculation ist Eitelkeit und Lüge » (p. 72). Une *philosophie religieuse* n'est ni religion, ni philosophie, comme le *Bourgeois gentilhomme* n'est ni un bourgeois, ni un gentilhomme (p. 133). Il est de l'essence du dogme de contredire la raison ; c'est donc le détruire que le rationaliser (p. 134). — La critique de Feuerbach s'adresse souvent à d'absurdes, mais réels, systèmes de mathématique chrétienne, de botanique chrétienne et même de médecine chrétienne (*édit. citée*, t. VII, p. 154-178 : *Kritik der christlichen Medicin*) ; c'est ce qui en excuse dans une certaine mesure la violence : tous les torts ne sont pas de son côté.

20. Ritter (Henri). — *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. par J. Trullard. Paris, Ladrange, 1843, 2 vol. in-8°.

Livre I, ch. I : *Notion de la philosophie chrétienne*, t. I, p. 1-41. La philosophie chrétienne est celle des Pères de l'Église et des philosophes du moyen âge qui s'inspirent avant tout de leur pensée. Elle s'est constituée sous l'influence de la bonne nouvelle apportée aux hommes par l'Évangile, c'est-à-dire la promesse de la vie éternelle en union avec Dieu. Cette espérance était impossible aux Grecs (p. 9). Le Christianisme n'est pas une philosophie, mais une rénovation de la vie entière ; en tant que tel, il a agi sur la philosophie en transformant la philosophie grecque et en en fondant une plus profonde (p. 15). Pour que cette philosophie nouvelle mérite le nom de *chrétienne*, il ne suffit pas qu'elle ait été influencée par le christianisme, car elle a subi d'autres influences ; cette expression « présuppose que l'influence du christianisme a déterminé l'essence de cette philosophie et a réglé tout le cours de son histoire : il faut en considérer l'esprit chrétien comme la force motrice » (p. 18). Continuité de la philosophie dite moderne et de la philosophie chrétienne (p. 20-22). Définition de la philosophie chrétienne : « Nous appelons notre philosophie « une philosophie chrétienne » par l'unique raison que la suite des développements qu'elle embrasse dérive essentiellement des mouvements historiques que la diffusion de l'esprit chrétien a soulevés dans l'humanité » (p. 32). Différence entre le rapport de la religion à la philosophie chez les Grecs et le même rapport chez les chrétiens ; pourquoi on ne peut parler d'une philosophie païenne, alors qu'on peut parler d'une philosophie chrétienne (p. 33-34). « Aristote n'a influé que sur la forme extérieure des œuvres de la scolastique, qui, par le fond intime de sa pensée, se rapprochait infiniment des Pères de l'Église » (ch. II, p. 47). — *Considérations générales sur l'idée et le développement historique de la philosophie chrétienne*, trad. par M. Nicolas. Paris, 1851, 1 vol. in-8 (Bib. Nat., A..49208). — Signalé par M. l'Abbé Louis Foucher.

21. Trullard (J.). *Un mot sur la relation de la croyance avec la science*. Préface de sa traduction de H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*. Paris, J. Ladrange, 1843, t. I, p. I-XXXV.

Traduction dédiée à Edgard Quinet. Distinction essentielle de la philosophie et de la religion ; « la religion suppose la philosophie, et la proposition inverse ne présente évidemment aucun côté vrai » (p. XIV) ; « la religion, loin d'être supposée par la philosophie, ne peut même pas légitimement s'en proclamer indépendante » *(ibid.)*; « la religion, quoi qu'elle en ait, sera toujours à la philosophie ce que l'art est à la science, l'art étant la représentation de l'infini dans le fini » (p. XV).

22. Nicolas (Aug.). — *Études philosophiques sur le Christianisme*, 26e édit. Paris, Poussielgue, 1885, 4 vol. in-16, XXXI-460, 531, 578, 599 p.

Cet ouvrage d'apologétique, dont le succès fut considérable, est précédé d'une Dédicace de l'auteur à ses anciens confrères du barreau de Bordeaux, datée de mars 1843. Ce qui s'y trouve opposé à la « philosophie rationaliste » ne se nomme pas « philosophie chrétienne », mais *philosophie croyante*. La philosophie croyante s'inspire de l'Évangile ; cf. t. III, ch. 19, p. 545-578 : le soi-disant *éclectisme* chrétien qui sépare la vérité de l'erreur est en réalité révélation (p. 573). — T. IV, p. 458-494 : *Fruits du Christianisme dans l'ordre intellectuel:* « La foi ne vient pas se joindre à la raison par *juxtaposition*, si je puis ainsi parler, mais par *incorporation* » (p. 471). Le Christianisme « a mis un principe de certitude dans l'âme humaine, qui, de proche en proche, a *stabilisé* toutes les assises de la raison » (p. 475). Bref, le Christianisme n'est pas une gêne pour la raison ; au contraire, il lui assure ses propres richesses et met en outre à sa portée des vérités qui, autrement, lui auraient toujours échappé (p. 476).

23. Pie IX. — *Allocution « Singulari quadam »*, 9 décembre 1854 ; texte dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, 16e édit., t. 1643, p. 441 ; t. 1644, p. 442.

— *Lettre « Tuas libenter »*, 21 décembre 1863 ; texte dans Denzinger-Bannwart, *édit. citée*, t. 1681, p. 455.

— *Syllabus seu collectio errorum modernorum*, 8 décembre 1864 ; dans DENZINGER-BANNWART, *édit. citée*, p. 467 : II, 14.

24. MATTER (M.). — *Histoire de la philosophie dans ses rapports avec la religion depuis l'ère chrétienne*. Paris, Hachette, 1854. In-16, XII-432 p.

« L'histoire de la philosophie n'est vraie et possible que dans ses rapports avec la théologie » (p. 2). Proteste contre leur séparation dans les histoires de Brucker, Buhle, De Gérando et Tennemann. « Il n'y a pas de philosophie qui ne soit ou sortie d'une théologie, ou bien opposée à une théologie, ou enfin unie à une théologie. Ainsi, faire l'histoire de la philosophie séparée de la théologie, c'est faire l'histoire d'un être de raison, d'une chose qui n'existe pas et n'a jamais existé » (p. 11). Matter distingue nettement, en principe, religion et philosophie, foi et raison ; pour lui, le Christianisme « n'est pas une philosophie du tout ; il n'est pas une création de la raison humaine » (p. 34 ; cf. p. 6-7). Mais il ajoute que, leur objet étant le même, il n'est jamais possible de « distinguer entièrement les idées de l'une de celles de l'autre, si aisément qu'on distingue leurs domaines en théorie » (p. 7). C'est pourquoi l'expression de « philosophie chrétienne » (ch. III et V) signifie pour lui le mélange historique de fait, où la religion devient pratiquement indiscernable de la philosophie dans la théologie, et où la philosophie se fait religieuse sous l'influence de la religion (p. 8). C'est ce qui est arrivé au moyen âge, et ce fut un grand bien : « Si la religion et la philosophie s'unissent alors et se confondent, c'est que leur alliance seule est assez forte pour conduire le monde » (p. 98).

25. OZANAM (A. F.). — *La philosophie chrétienne*, dans *Œuvres complètes*. Paris. J. Lecoffre, 1855, t. I, p. 359-395.

C'est la onzième leçon d'un cours sur la *civilisation au Ve siècle*. Son dessein est de lutter contre l'influence de Gibbon. La philosophie chrétienne est fondée sur une foi. « La théologie descend de la foi à la raison et la philosophie remonte de la raison à la foi » (t. I, p. 362). La philosophie procède selon deux voies : dogmatisme et mysticisme (p. 363-364). Ni Platon, ni Aristote ne se sont élevés à l'idée vraie de Dieu (p. 365-366). « Le Christianisme est venu renouveler les forces de l'esprit humain, surtout en lui donnant ce sans quoi l'esprit humain n'agit pas, en lui donnant des certitudes » (p. 366-367). Objecter au Christianisme qu'il réduit la philosophie à la vérification du dogme, c'est lui reprocher ce qui fait sa force. Même les purs savants ne progressent que grâce à leur foi dans le but où ils tendent : « Le Christianisme apportait la certitude et, avec elle, il donnait la liberté pour choisir entre les voies diverses qui devaient y conduire » (p. 367). On a le choix entre le *dogmatisme* et le *mysticisme :* « C'est là la nouveauté de l'éclectisme chrétien » (p. 368). Saint Augustin est le type du philosophe chrétien, mais saint Anselme, saint Thomas, Descartes, Leibniz, Malebranche continueront son œuvre. « C'est cette grande et puissante métaphysique chrétienne à laquelle a été suspendu, depuis le ve siècle jusqu'à nos jours, tout l'ensemble de la civilisation moderne » (p. 395).

26. LACORDAIRE (M.-D.). — *Discours sur les études philosophiques* (10 août 1859), dans *Œuvres philosophiques et politiques*. Paris, Poussielgue, 1872 ; t. VII, p. 252-253.

« Reste à savoir, Messieurs, pourquoi j'ai donné le nom de philosophie chrétienne à la philosophie dont je viens de retracer les principes et les caractères. Ce n'est pas que Jésus-Christ en soit le fondateur ; elle existait dès l'origine du monde, et elle avait été toujours, soit obscurcie, soit lumineuse, le ciment même de la société humaine. Mais quand vint Jésus-Christ, quand l'Évangile tomba tout à coup sous les yeux des hommes, la raison se reconnut dans ces pages divines. Elle y puisa une vue plus profonde, une certitude plus grande des croyances qu'elle possédait déjà, et dès lors la philosophie, sans rien perdre de sa nature propre, s'unit au christianisme, par le côté où le christianisme avait avec elle des rapports de ressemblance et d'affinité. Le philosophe devenu chrétien conservait son titre de philosophe, et les mêlant ensemble comme le nom d'un frère et d'une sœur, il se disait, pour se définir tout entier au monde et à lui-même, un philosophe chrétien, c'est-à-dire un fils de la vérité par la raison et par l'Évangile, par la raison émanée de Dieu, et par l'Évangile, autre ouvrage du même Dieu. ». — Communiqué par M. A. Forest.

27. Ventura de Raulica (Joach.). — *La philosophie chrétienne.* Paris, Gaume, 1861, 3 vol. in-8°, cxv-477, 623, 208 p.

Le volume III : *Traité des préambules de la philosophie,* doit être lu le premier. — Se réclame du traditionalisme strict : « Tout ce qui est nouveau en religion est hérétique. Tout ce qui est nouveau en philosophie est absurde. Tout ce qui est nouveau en politique est révolutionnaire » (t. I, p. xxvi). — Distinction entre philosophie et théologie (t. III, p. 191). — Méthode de la philosophie chrétienne, III° section, t. II, p. 579-623. C'est la philosophie qui, sachant que toute la vérité a été primitivement révélée par Dieu aux hommes, se considère comme la science du sens commun. Sa méthode « ne consiste qu'à prendre les vérités traditionnelles, les croyances universelles pour point de départ de la science, ou qu'à commencer par croire afin d'arriver à comprendre, et qu'à faire de la foi la base du savoir » (t. II, p. 596-597). Il ne s'agit là, bien entendu, que de la foi humaine aux vérités naturelles, mais elle se subordonne à la foi aux vérités surnaturelles : « Le Seigneur étant le seul Dieu des sciences, toute science qui ne sert pas à l'explication, à la confirmation, à la défense du dogme chrétien n'a pas de raison d'être, est vaine, frivole, lorsqu'elle n'est pas funeste, et la pensée de l'homme doit servir de piédestal à la pensée de Dieu » (t. II, p. 623). — La *philosophie chrétienne,* ou *divine,* s'oppose à la *philosophie païenne,* soit ancienne, soit moderne, qui est *diabolique* (t. I, p. lx-lxi) ; elle se relie à la science qu'Adam tenait de Dieu (t. I, p. cxv). Pour la conserver, en dépit des turpitudes de l'homme, Dieu a providentiellement suscité « une espèce de Trinité humaine qui surpasse en grandeur, en sublimité, en gloire, tout ce qui n'est pas la Trinité divine. Ces trois hommes sont saint Paul, saint Augustin et saint Thomas » (t. I, p. 2). Tout le livre est consacré à réfuter le « semi-rationalisme », qui croit que la raison peut *inventer* quelque chose ; la grandeur d'Augustin est de s'être *opposé* à Platon au nom de la foi, comme celle de saint Thomas est de s'être *opposé* à Aristote. « Saint Augustin n'inventa aucune vérité (car la vérité se reçoit et ne s'invente pas) ; il reçut toute la vérité par la foi » (t. I, p. 16-17). De même, chez saint Thomas, « il faut ne pas distinguer le théologien du philosophe » (t. I, p. 114).

— *La raison philosophique et la raison catholique.* Conférences prêchées à Paris dans l'année 1851. Paris, Gaume, 1854. 3 vol. in-8°, xvi-547, xlviii-591, viii-602 p., 3° édit.

Voir surtout t. I, 1re conférence : *La raison philosophique chez les Anciens ;* 2e conférence : *La raison philosophique des siècles chrétiens.* Intéressant pour son exégèse tendancieuse de saint Thomas (p. 47).

28. Fabre (J.). — Réédition d'A. Victor (A. Martin), sous le titre : *S. Aurelii Augustini... Philosophia.* Paris, Durand, 1863.

Le mot « christiana » disparaît du titre ; mais le *Praeloquium,* daté de 1862, contient des attaques violentes contre les néo-thomistes, coupables d'avoir introduit dans la théologie toutes les erreurs philosophiques : « Hoc nonnullorum Neoperipateticorum, Pseudotraditionalium, aliorumque id genus portentorum, institutum fuit, hic scopus » (p. vi). En niant l'idée innée de Dieu et l'illumination, ils ont favorisé l'athéisme et le matérialisme. Fabre revendique contre eux la vérité de l'Ontologisme, et c'est contre eux qu'il réimprime A. Victor, en éliminant du titre *christiana,* de peur que l'on ne croie à un traité de théologie (p. xii).

29. Jacquinot (Abbé). — *Philosophie chrétienne et théories rationalistes dans l'étude de l'histoire.* Paris, Lecoffre, et Langres, Chapelet, 1863. In-8°, 129 p. et tables.

Attaque les conceptions historiques du philosophisme au xviii° siècle (ch. I) ; les théories de quelques historiens libéraux éclectiques sous la Restauration : Guizot, Cousin, Aug. Thierry (ch. II) ; les théories du libéralisme et du socialisme après la révolution de 1830 : Thiers, Lamartine, Louis Blanc (ch. III). La partie la plus importante est le ch. IV : *La philosophie chrétienne opposée aux théories rationalistes* (p. 91-121). L'auteur demande que l'on enseigne l'histoire en s'inspirant de l'esprit de la *Cité de Dieu.* Ses revendications s'appuient sur les décisions de ce qu'il nomme le « Concile d'Amiens », réunion d'évêques, dont j'ignore la date exacte, mais postérieure

à 1848, et dont les décisions touchant l'enseignement de l'histoire sont reproduites par Jacquinot, p. 124-129.

30. Brentano (Fr.). — *Die Psychologie des Aristoteles*. Mainz, Fr. Kircheim, 1867. In-8°, 252 p.

— *Ueber den Creatianismus des Aristoteles*. Sitzungsberichte d. hist.-philos. Classe d. Kais. Akad. d. Wissens., vol. CI, 1 fasc. Wien, 1882. Tiré à part.

— *Offener Brief an Herrn Professor Dr Eduard Zeller, aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*. Leipzig, Duncker und Humblot, 1883. In-8°, 36 p.

— *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig, Veit, 1911. In-8°, VIII-165 p.

— *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig, Quelle und Meyer, 1911. In-8°, VIII-153 p.

Les ouvrages de Fr. Brentano contiennent une reconstruction à la fois historique et systématique d'Aristote, qui rapproche beaucoup sa doctrine du Christianisme. C'est l'effort le plus intéressant qui ait été fait en ce sens. La *Lettre ouverte* est une réponse au mémoire dirigé contre le deuxième des écrits de Brentano qui viennent d'être cités ; Ed. Zeller, *Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, dans *Sitzungsber. d. kgl. preuss. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin*. Sitzung der philos. histor. Classe vom 7 Dec. Berlin, 1882, vol. XLIX, p. 1033.

31. Concile du Vatican. — *Constitutio dogmatica de fide catholica* (24 avril 1870). Texte dans Denzinger-Bannwart, *édit. citée*, t. 1786, p. 474 ; t. 1795-1800, p. 477-480.

32. Havet (Ernest), *Le Christianisme et ses origines*, Paris, A. Lévy, 2e éd., 1873, 4 vol. — « ... il n'y a pas de philosophie chrétienne, et le christianisme n'a fait qu'hériter la philosophie de l'Antiquité » ; t. II, p. 291. — Cf. t. II, p. 300 ; t. IV, p. 410.

33. Talamo (Salv.). — *L'aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie. Études critiques*. Traduit de la seconde édition italienne par un prêtre du diocèse du Mans. Paris, Vivès, 1876.

Traduction de *L'Aristotelismo nella storia della filosofia;* la 3e édit. italienne est de Sienne, 1900. Insiste sur l'indépendance de la scolastique à l'égard d'Aristote, surtout lorsque les doctrines du philosophe grec étaient en désaccord avec les données de la révélation. Cite nombre de textes intéressants et est utile à consulter.

34. Léon XIII. — Encyclique *Aeterni Patris* (4 août 1879) : *De philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*, reproduit dans *S. Thomae Aquinatis Summa theologica*. Romae, Forzani, 1894, t. VI.

L'Église a charge d'enseigner (*Matt.*, XXVIII, 19). La philosophie l'intéresse particulièrement parce que la juste interprétation des autres sciences en dépend. Sans doute la religion chrétienne est fondée sur la foi (*I Cor.*, II, 4), mais elle ne méprise pas les *adjumenta* humains, dont la philosophie. La philosophie est une *préparation* à la foi, prouve certaines de ses vérités et aide à l'interprétation des autres. Elle est en outre une *défense* de la foi contre les fausses philosophies. En ce qui concerne les mystères, la philosophie doit se subordonner à la théologie dans son objet et ses méthodes ; pour ce qui est des vérités de l'ordre naturel, la philosophie suit sa propre méthode, sans toutefois se soustraire à l'autorité divine (p. 429).

La reconnaissance de l'autorité ne déroge pas à la dignité de la raison, même dans l'ordre proprement philosophique. En effet, à la différence de la foi : « Cum humana mens certis finibus, iisque satis angustis, conclusa teneatur, pluribus erroribus, et multarum rerum ignorationi est obnoxia » (p. 429) ; « quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae conjungunt, ii optime philosophantur : quandoquidem divinarum veritatum splendor, animo exceptus, ipsam juvat intelligentiam ; cui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit » (p. 429) ; la foi est pour la raison « sidus amicum » (p. 430). — L'histoire met

en évidence la collaboration de la philosophie à l'œuvre de la théologie chez les Pères et les Scolastiques, notamment saint Thomas et saint Bonaventure. Elle montre aussi de quel service la foi peut être pour la raison : « Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime erraruntur. Nobis enim, inter nonnulla vera, quam saepe falsa et absona, quam multa incerta et dubia tradiderunt de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium » (p. 430). — D'où la nécessité de restaurer l'enseignement de la philosophie scolastique, en suivant surtout le plus grand maître de l'École : saint Thomas d'Aquin.

Cf. : *Litterae apostolicae, quibus Constitutiones Societatis Jesu de doctrina s. Thomae Aquinatis profitenda confirmantur.* Romae, XXX decembris, 1892. Un important fragment est cité par Del Prado (n° 49), p. xvii. Il porte sur le caractère à la fois aristotélicien et chrétien du thomisme.

35. Ehrle (Fr.). — *Die päpstliche Encyklika vom 4 August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie,* dans *Stimmen aus Maria Laach,* t. XVIII (1880), pp. 13-28 ; 292-317 ; 388-407 ; 485-498. Sur la notion de philosophie chrétienne, que l'auteur approuve sans réserves, voir surtout pp. 16-22.

36. Zigliara (T.-M.). — *Essai sur le traditionalisme,* dans *Œuvres philosophiques,* trad. A. Murgue. Lyon, Vitte, 1880, t. I, p. 1-291.

Contre Ventura : « Oui certainement, c'est renoncer à la raison, c'est méconnaître et l'histoire et nous-même que vouloir affirmer que l'homme peut, par ses propres forces et dans l'ordre de la possibilité morale, parvenir à cette *connaissance parfaite,* éloquemment décrite par Ventura. Sur ce point nous irons même plus loin que la nouvelle école ; nous affirmons hautement que la philosophie, même avec la tradition sociale, est dans l'*impossibilité morale* de donner un traité parfait de théologie *naturelle,* si elle n'est pas éclairée par la lumière de la révélation chrétienne et catholique ; nous disons que la philosophie séparée de la théodicée chrétienne va nécessairement — d'une nécessité morale — à l'erreur... Mais affirmer le contraire du traditionalisme dans l'ordre de la possibilité absolue n'est pas renoncer à la raison », p. 243-244. Cf. p. 285-291. L'expression de « philosophie chrétienne » n'apparaît pas dans ces pages.

37. Stirling (J. H.). — *Philosophy and Theology* (The first Edinburgh University Gifford Lectures). Edinburgh, T. and T. Clark, 1890. In-8°, xvi-407 p.

Voir spécialement la IIe leçon sur la notion de théologie naturelle, p. 21-40. Stirling passe pour le principal introducteur de Hegel en Écosse.

38. Gonzalez (Z.). — *Histoire de la philosophie,* trad. G. de Pascal ; t. II : *Philosophie chrétienne.* Paris, Lethielleux, 1890-1891. 4 vol. in-8°, xlii-552, 538, 492, 528 p.

Admet un « mouvement philosophico-chrétien, mouvement d'harmonie et d'alliance entre la Philosophie et le Christianisme » (p. 3). « On doit distinguer la Philosophie *essentiellement* chrétienne et la Philosophie *accidentellement* chrétienne » (t. II, p. 4). La philosophie accidentellement chrétienne est celle qui a subi, à un degré quelconque, l'influence du Christianisme ; il n'y a guère de philosophie postérieure au Christianisme qui ait échappé à son influence : « En ce sens, et seulement dans ce sens, on peut ramener à la Philosophie chrétienne certains systèmes incompatibles avec les vérités fondamentales de la religion de Jésus-Christ » (p. 5). En face de cette Philosophie chrétienne *per accidens* « se dresse la Philosophie *essentiellement* chrétienne, la Philosophie qui connaît et qui professe » l'existence d'un Dieu personnel, infini, transcendant, providence, rémunérateur, créateur. « Tout système qui rejette toutes ces thèses, ou seulement quelqu'une d'entre elles... pourra être appelée chrétienne dans un sens secondaire, selon le plus ou moins d'idées chrétiennes qu'elle contiendra, mais on ne peut l'appeler Philosophie chrétienne dans un sens absolu. »

39. Stöckl (Alb.). — *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter.* Mainz, 1891.

La philosophie ne dépend que de la raison. C'est là son caractère essentiel et la

révélation chrétienne ne pouvait rien y changer, puisque la philosophie aurait cessé par là même d'être philosophie (Einleit., 5, p. 2). — Mais la révélation a joué le rôle d'un principe directeur de la recherche philosophique. Elle allège les difficultés énormes de la spéculation rationnelle en la mettant en garde contre l'erreur, puisque toute contradiction entre raison et révélation est le signe d'une erreur : « In solcher Weise also ist für die Philosophie die christliche Offenbarung zum leitenden Princip geworden » (Einl., 7, p. 3). Du fait qu'elle n'avait plus à craindre l'erreur, la philosophie pouvait se consacrer entièrement à la seule exploration du vrai : « Sie könnte daher mit neuer, bisher nicht gekannter Kraft und Sicherheit eine neue Entwickelung inauguriren. So enstand also in Gegensatze zur antik-heidnischen eine neue, — die *christliche* Philosophie » (Einl., 7-8, p. 3).

La philosophie des Pères fonde la philosophie chrétienne. Celle-ci n'est pas sans rapports avec la philosophie grecque, ni même avec les philosophies païennes contemporaines : « Das Leben der Menscheit ist ja ein continuirliches. » C'est pourquoi les relations sont maintenues. Ce que la pensée grecque contenait de vérités a été recueilli et intégré au corps de la philosophie chrétienne (« aufgenommen und in das Ganze der christlichen Philosophie hinenverarbeitet ») ; le reste a été éliminé et combattu. — Stöckl est un peu plus précis dans ses *Schlussbemerkungen*, 6, p. 433 : « Nichts ging verloren von alledem, was der menschliche Geist bisher ergründet ; aber Alles erhielt erst seine wahre Bedeutung und seine Vollendung durch Einfügung in das Ganze der christlichen Speculation. » Ce qui n'a pas peu contribué à fortifier sa position est que ses fondateurs furent des saints (*Ibid.*, 6, p. 433). — La position de Stöckl semble s'accorder pour l'essentiel avec celle de saint Thomas d'Aquin.

40. Rolfes (Eug.). — *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen.* Berlin, Mayer und Müller, 1892. In-8°, 203 p.

L'interprétation correcte d'Aristote est presque impossible sans avoir recours aux sources scolastiques, et plus particulièrement aux commentaires de saint Thomas d'Aquin (p. 202). Tend, en conséquence, à rapprocher les deux doctrines et adopte une interprétation d'Aristote plus franchement chrétienne encore que celle de Brentano (p. 22). Les commentaires de Rolfes à ses traductions allemandes d'Aristote vont naturellement dans le même sens.

41. Caird (John). — *The Fundamental Ideas of Christianity* (Gifford Lectures, Glasgow, 1892-1893, 1895-1896). Glasgow, J. Maclehose, 1899. 2 vol. in-8°, cxli-232 et vii-297 p.

Voir t. I, p. 3-30 : religion naturelle et religion révélée (la valeur philosophique de nos idées est indépendante de la nature de leur source ; impossibilité de séparer radicalement raison et révélation) ; p. 31-54 : foi et raison (la tâche la plus haute de la philosophie est de justifier ce qu'affirment intuitivement la foi et l'expérience chrétiennes). Cet ouvrage est un excellent exemple de ce que peut être aujourd'hui encore une réflexion philosophique de type anselmien sur le contenu du dogme : Trinité, création, péché et grâce, Incarnation, Rédemption, vie future. Le tome I contient une importante étude d'Ed. Caird sur John Caird, dont il a édité les *Gifford Lectures*.

42. Caird (Edward). — *The Evolution of Religion* (Gifford Lectures, St Andrews, 1890-1891 et 1891-1892). Glasgow, J. Maclehose, 1893. 2 vol. in-8°, xv-400 et vii-234 p.

Voir surtout les leçons I à III sur la possibilité d'une science de la religion et les différentes manières d'en définir l'essence. Le corps de l'ouvrage étudie l'évolution de la religion, depuis les origines jusqu'au christianisme de la Réforme.

— *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (Gifford Lectures, Glasgow, 1900-1901 et 1901-1902). Glasgow, 1904. 2 vol. in-8°, xvii-382 et xi-377 p.

Voir surtout, t. I, 1re leçon : *La relation de la religion à la théologie*. Le corps de l'ouvrage étudie l'évolution de la théologie grecque des origines à Plotin. Les chapitres consacrés à la théologie d'Aristote sont particulièrement intéressants.

43. Elser (K.). — *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes.* Münster i. West., Aschendorffsche Buchhandlung, 1893. In-8°, viii-228 p.

Essai de mise au point des questions soulevées par la controverse Brentano-Zeller

(voir n° 30). Les conclusions de l'auteur, très modérées et judicieuses, sont résumées à la fin de l'ouvrage, p. 210-225.

44. Pfleiderer (Otto). — *Philosophy and Development of Religion* (Gifford Lectures, Edinburgh, 1894-1895). Edinburgh and London, W. Blackwood. In-8°, t. I, 331 p., 1894 ; t. II, 356 p., 1894.

Étudie la conception religieuse de l'homme et du monde (nature de l'homme, rédemption et éducation, idéalisme et naturalisme, optimisme et pessimisme) ; la préparation du Christianisme dans le Judaïsme, l'Évangile, la communauté chrétienne primitive, l'apôtre Paul, l'hellénisme juif et chrétien, le Christianisme des Alexandrins, le Christianisme d'Augustin et de l'Église romaine, le Christianisme de Luther et du protestantisme. — Cf. du même auteur, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.*

45. Harnack (Ad.). — *Das Wesen des Christentums*, sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899-1900 an der Universität Berlin gehalten. 56e-60e Mille. Leipzig, 1908. In-8°, xv-189 p.

Cet ouvrage a plus fait que tout autre pour répandre l'idée que le Christianisme est par essence un moralisme religieux sans théologie ni dogmes proprement dits. L'influence de la philosophie grecque a transformé le Christianisme en catholicisme (XIe leçon, p. 125-128). — Le catholicisme grec est plus grec que chrétien (XIIe leçon, p. 137). — Son intellectualisme l'amène pratiquement à se confondre avec la philosophie (XIIIe leçon, p. 143). — La position de Harnack revient à voir dans toute tentative pour l'exprimer philosophiquement une corruption de l'essence même du Christianisme. Il va sans dire que, de ce point de vue, la notion de philosophie chrétienne est impossible.

46. Blondel (M.). — *Les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, dans *Annales de philosophie chrétienne*. I, janvier 1896, p. 337-347. II, février 1896, p. 467-482. III, mars 1896, p. 599-616. IV, mai 1896, p. 131-147. V, juin 1896, p. 255-267. VI, juillet 1896, p. 337-350.

« Il en résulte encore que, même au sein d'une société chrétienne, et même alors qu'on a sous les yeux l'organisme complet des dogmes et des préceptes, l'on doit continuer à respecter scrupuleusement les limites où s'arrête la portée de la philosophie. Sans doute, pour déterminer précisément les insuffisances de notre nature, et pour aller jusqu'au bout des requêtes de la raison ou des prières de la vie, ce spectacle est infiniment instructif ; mais il faut d'autant plus se défier de la tentation de confondre domaines et compétences, et de *retrouver* plus qu'on ne saurait *trouver*. Car, au sens où l'on entend ordinairement ce mot, « la philosophie chrétienne » n'existe pas plus que la physique chrétienne : c'est-à-dire que la philosophie s'applique au christianisme selon la mesure même où le christianisme a, dans le fond des choses, empire ou judicature sur les hommes mêmes qui l'ignorent ou l'excluent » (mars 1896, p. 613). — *Non libera nisi adjutrix, non adjutrix nisi libera philosophia* (*ibid.*, p. 616). — « D'une part, la philosophie n'a pas été, jusqu'ici, exactement délimitée ni, par suite, scientifiquement constituée... D'autre part et à plus forte raison, il n'y a point eu encore, à la rigueur des termes, de philosophie chrétienne : à celle qui porte ce nom, il ne convient tout à fait, ni philosophiquement, ni chrétiennement ; s'il peut y en avoir une qui le mérite pleinement, elle est à constituer. Et les deux problèmes sont solidaires ou même n'en font qu'un » (mai 1896, p. 134). — Sur la philosophie médiévale et son caractère hybride, p. 135-137.

— *Pour le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin: l'unité originale de sa doctrine philosophique*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, octobre-décembre 1930 (37e année, n° 4), p. 423-469.

« En ce sens foncier, Augustin (quel que soit l'apport de ses devanciers) demeure l'initiateur et l'animateur de « la pensée catholique » et de « la philosophie chrétienne » (p. 468).

— *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* dans *Revue de métaphysique et de morale*, octobre-décembre 1931 (38e année, n° 4), p. 599-606.

Se défend, contre les objections de M. É. Bréhier, d'avoir fait une œuvre *apologétique;* revendique pour elle le droit au titre de *philosophie*. « En 1896, dans une lettre publiée par les *Annales de philosophie chrétienne* (que j'aurais toujours préféré voir intitulées « Annales catholiques de philosophie »), j'avais, avec une intrépidité juvénile, dont j'ai à m'excuser, soutenu qu'en la rigueur des termes « la philosophie chrétienne n'existe pas. » — « Je reviens sur ce jugement trop sommaire... » (p. 605).

— *La philosophie chrétienne existe-t-elle comme philosophie?* Lettre publiée en Appendice dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars-juin 1931, p. 86-92.

Nie que le problème puisse être légitimement posé sur le plan historique (p. 87). — Rappelle qu'il n'a jamais pris à son compte l'appellation de « philosophie chrétienne » (p. 87, note). — Sa philosophie, « sans procéder d'une révélation, est seule en accord spontané et profond avec le christianisme » (p. 88). — Poser historiquement le problème, c'est compromettre à la fois philosophie et révélation : « Car, sous le couvert d'un rapprochement clandestin, cette hybridation dessert les intérêts essentiels de l'un et l'autre conjoints. En effet, si, comme une entremetteuse *(sic)*, l'histoire fournit au laboratoire de la réflexion philosophique des données prises au christianisme, dans la promiscuité des faits publics *(sic)* ou des expériences privées, c'est en les dépouillant forcément de leur originalité surnaturelle... » (p. 89). — En quel sens, pourtant, l'« inviscération des faits chrétiens dans l'organisme philosophique » est concevable, p. 91-92.

— *Le problème de la philosophique catholique*. Paris, Bloud et Gay, 1932, 177 p.

1. A la recherche du point où se rencontrent le problème philosophique et le problème religieux (extraits et commentaires de la lettre de 1896 sur *Les exigences rationnelles...*). — La méthode de la providence ou le problème de la philosophie catholique vu par un théologien philosophe (l'œuvre du card. Dechamps et les compléments qu'elle appelle). — État actuel du problème de la philosophie catholique et conditions préalables d'une solution (favorise la substitution des termes « philosophie catholique » à « philosophie chrétienne », p. 172, note 1).

47. Loisy (A.). — *L'Évangile et l'Église*. Paris, A. Picard, 1902. In-12, 234 p.

Discussion très serrée du livre de Harnack (n° 45). Indique que la théorie exposée dans ces conférences sur l'essence du christianisme est celle qui domine le *Lehrbuch der Dogmengeschichte* du même auteur, et qu'au lieu de l'avoir déduite de l'histoire, il a simplement interprété l'histoire d'après cette théorie (p. IX-X). Marque la nécessité de prendre en considération toute l'histoire du christianisme pour en définir l'essence (p. XIV-XV).— Contre la substitution de l'hellénisme au christianisme par les Pères, telle que la conçoit Harnack, et les impossibilités historiques de cette thèse, voir ch. IV, *Le dogme chrétien*, surtout p. 140-142.

48. Laberthonnière (L.). — *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. Paris, P. Lethielleux, s. d. In-16, 219 p., 4e édit. (Le permis d'imprimer est de 1904).

Il y a opposition ouverte entre les penseurs chrétiens et les philosophes grecs (p. 10). Le moyen âge a essayé de la pallier (p. 11). L'objet de cet ouvrage est de remettre cette opposition en pleine lumière (p. 12). — La philosophie grecque (p. 14-35). — Le Christianisme (p. 37-64). — Leur opposition (p. 65-102). — Comment se concilient l'immutabilité et la mobilité dans le Christianisme (p. 191-214). — Soutient avec pénétration et profondeur la thèse de l'opposition radicale entre l'hellénisme et le Christianisme.

— *Notre Programme*. Paris, Bloud, 1905 (*Annales de Philosophie chrétienne*, 77e année, 4e série, t. I, p. 5-31).

Comment se concilient l'initiative libre du philosophe et la docilité cordiale du croyant. Il faut à la fois *intellectus quaerens fidem* et *fides quaerens intellectum* (p. 11). Cet article est signé : *La Rédaction*.

49. De Wulf (M.). — *Introduction à la philosophie néo-scolastique*. Paris, F. Alcan, 1904. In-8°, 350 p.

« Voilà pourquoi il n'y a pas de *philosophie catholique*, pas plus qu'il n'y a une *science catholique*. Mais il y a des philosophes croyant, en matière religieuse, à telle dogmatique, tout comme il y a des chimistes ou des médecins qui sont en même temps des catholiques, des protestants ou des Juifs. La néo-scolastique se constitue en dehors de toute préoccupation confessionnelle, et c'est tout confondre que de lui assigner un but apologétique. » P. 254. — Cf. dans la traduction anglaise de cet ouvrage : *Scholasticism old and new*, la même affirmation (p. 198), appuyée par les notes du traducteur, P. Coffey : « This is quite true and quite consistent with the negative and material subordination of philosophy to theology insisted on above, p. 192. » Le traducteur fait d'ailleurs observer que l'on ne voit plus alors quel droit certains systèmes pourraient avoir à se nommer *catholiques* (p. 194, note 1).

50. Del Prado (Fr. N.), O. P. — *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Fribourg (Suisse), Société Saint-Paul, 1911. 1 vol. in-8°, xlv-659 p.

La philosophie de saint Thomas mérite le titre de *chrétienne* (p. xvi-xix). — Elle est aristotélicienne quant à sa méthode, éclectique quant à son contenu (p. xx). — Elle est suspendue tout entière à l'idée de Dieu conçu comme première cause (p. xxii). — La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne de saint Thomas, formulée dans le *De ente et essentia*, peut se résumer ainsi : *Primum Ens est Actus Purus, omnia vero alia entia constant ex potentia et actu;* ce qui signifie : « *Solus Deus est suum esse* ; *in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus*... En thesis fundamentalis totius philosophiae D. Thomae, quae Philosophia Christiana jure merito denominatur » (p. xxx). — Cette doctrine de la distinction de l'essence et de l'existence se trouvait plus ou moins indiquée chez Aristote, chez Platon et dans le *Liber de causis*, mais la source principale où saint Thomas l'a puisée « est ipsa notio Dei prout traditur in S. Scriptura et explicatur a Patribus » (p. xxxv-xxxvi). Le texte de l'Exode, III, 13, est capital sous ce rapport (p. xxxvii), car c'est de lui que s'inspire cette thèse que l'on considère à bon droit comme le fondement même du thomisme (p. xxxviii-xxxix). — Le corps de l'ouvrage est consacré à l'étude philosophique de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Il est à peine utile de souligner l'accord fondamental entre les conclusions du P. Del Prado et celles de ces *Gifford Lectures*. Je dois de connaître le *De veritate fundamentali* à l'obligeance de M. J. Maritain, avec qui je discutais l'idée directrice de ces leçons, et je le remercie, entre plusieurs autres choses, de m'avoir permis de constater cet accord.

51. Webb (Clem. C. J.). — *Studies in the History of Natural Theology*. Oxford, Clarendon, Press, 1915. 1 vol. in-8°, vi-363 p.

Introduction to the History of Natural Theology; voir surtout p. 35 et suiv., sur les rapports de la raison et de la révélation, des pages très pénétrantes où le point de vue de Pfleiderer est discuté. — Le corps de l'ouvrage étudie : la théologie naturelle de Platon (comparée au moralisme kantien, p. 126 et suiv.) et la théologie naturelle au moyen âge : Anselme, Abélard, saint Thomas d'Aquin, Raymond Sebond, Pomponace, Herbert de Cherbury.

— *God and Personality*, Gifford Lectures, First course. Aberdeen, For the University, 1919 (et Oxford University Press). 1 vol. in-8°, 275 p.

— *Divine Personality and Human Life*, Gifford Lectures, 2nd course. *Ibid.*, 1920. In-8°, 291 p.

Un Dieu personnel est un Dieu avec qui des relations personnelles sont possibles. Le Christianisme est la seule religion à l'affirmer. Le premier de ces deux volumes étudie la notion de personnalité divine, son rapport à la notion de création, ainsi qu'à celle de péché (*The Problem of Sin*, t. I, p. 184-212), son influence sur le problème que posent les rapports entre la religion et la philosophie. Le second volume considère la personnalité humaine, à la lumière de la notion de personnalité divine, dans la vie économique, scientifique, esthétique, morale, politique et religieuse.

Je n'ai pu consulter un autre ouvrage de M. Cl. C. J. Webb, *The Debt of Modern Philosophy to the Christian Religion*. Oxford ,1929.

52. Chevalier (J.). — *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon.* Paris, F. Alcan, 1917. In-8°, 304 p.

Intéresse directement le problème des rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. — La doctrine du nécessaire est au cœur de la philosophie grecque et s'oppose à la notion chrétienne de liberté. Ce qui manquait aux anciens, c'est la notion d'un Dieu créateur ; en acceptant cette notion, le Christianisme transformait la notion philosophique de l'être, de l'intelligibilité et même de la personnalité. Voir surtout la conclusion de l'ouvrage, p. 183-189.

— *Trois conférences d'Oxford. Aristote. Pascal. Newman.* Paris, Éditions Spes, 1928. In-12, 80 p.

Voir particulièrement la première conférence : *Aristote et saint Thomas d'Aquin ou l'idée de création.* — En dépit de l'identité des formules dont ils usent, Aristote et saint Thomas « sont deux fleuves qui coulent à contre-pente » (p. 9). Ils sont séparés par un écart tel « que rien ne peut l'abolir, ni même l'atténuer : un abîme infini ne saurait être comblé par rien de fini » (p. 10). — Reprend les conclusions de l'ouvrage précédent et les développe : le contingent est inintelligible selon Aristote, il est intelligible selon saint Thomas et le devient grâce à la création (p. 16-17). Opposition entre le Dieu cause finale d'Aristote et le Dieu puissance créatrice de saint Thomas (p. 18-21). — Opposition entre leurs conceptions de la science et de l'intelligibilité ; le singulier, qui est le réel, est aussi en soi, parce qu'il l'est pour le Dieu chrétien, le suprême intelligible (p. 25).

53. Scheler (M.). — *Krieg und Aufbau.* Leipzig, 1916.

« Es giebt in diesem Sinne und gab nie eine christliche Philosophie, sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der Wurzel und dem Wesen des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht. » P. 411.

54. More (P. E.). — *The Greek Tradition from the Death of Socrates to the Council of Chalcedon (399 B. C. to 451 A. D.).*

I. *The Religion of Plato.* Princeton University Press, 1921. In-8°, 352 p.
L'âme et la justice ; Dieu ; providence ; création ; le mal ; la vie religieuse.

II. *Hellenistic Philosophies.* Princeton University Press, 1923. In-8°, 385 p.
Aristippe. Épicure, Cyniques et Stoïciens. Épictète. Plotin. Diogène.

III. *The Christ of the New Testament.* Princeton University Press. (Je n'ai pas eu ce volume entre les mains).

IV. *Christ the Word.* Princeton University Press, 1927. In-8°, 343 p.
Gnosticisme ; Sabellianisme et Arianisme ; Arianisme ; Antioche et Laodicée ; Chalcédoine et la tradition grecque ; la doctrine du Logos.

L'ensemble de ces études est dominé par l'idée qu'il existe une tradition hellénique dont, en dépit du dogme chrétien de l'Incarnation, la continuité est historiquement observable. Cette continuité est assurée par la doctrine du Logos. Si important qu'ait été le rôle joué plus tard par l'Occident, il est plutôt malheureux. Sous l'influence du légalisme romain et de la scolastique médiévale, des éléments ont été introduits dans le Christianisme, qui sont inutiles en eux-mêmes et étrangers à l'inspiration originale de la foi chrétienne. On rapprochera de ces conclusions les remarques analogues, quoique entièrement indépendantes, de Ch. Guignebert, *Le christianisme médiéval et moderne.* Paris, Flammarion, 1922, p. 70-71, 306-309.

55. Matthews (W. R.). — *Studies in Christian Philosophy.* London, Macmillan and Co, 1921. In-8°, xiv-228 p.

Y a-t-il une philosophie chrétienne ? Oui, car il existe une religion chrétienne et il n'y a pas de différence essentielle entre religion et philosophie (p. 30) ; elles sont, en un certain sens, identiques. « Puisque nous ne pouvons établir une distinction radicale entre religion et philosophie, nous sommes obligés d'admettre que l'une et l'autre sont indissolublement unies » (p. 33). Telle est la réponse à la question posée (p. 35). — Sur

le contenu de cette philosophie chrétienne, voir surtout, ch. II, Vue chrétienne de l'univers. Ch. V, Personnalité divine. Ch. VI, L'idée de création.

56. Gilson (É.). — *La signification historique du thomisme*, dans *Études de philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921, p. 76-124.

N. B. — Ce travail pose un problème réel et, pour le fond, sa conclusion demeure vraie : la philosophie thomiste n'est pas moins « chrétienne » que la philosophie augustinienne. Mais ajouter que « dans l'homme de saint Thomas il y a le philosophe en plus, il n'y a pas le chrétien en moins » (p. 123-124), c'est avoir l'air de dire que, chez les augustiniens, il y a le philosophe en moins, ce qui n'est pas vrai. Ce qui est vrai, c'est que c'est avec saint Thomas que la philosophie chrétienne prend pleine conscience de ses droits en tant que philosophie, d'où il ne résulte pas que la philosophie ne soit pas déjà à l'œuvre, quoique à l'état moins distinct, chez saint Augustin et ses disciples. En outre, j'ai parlé dans ce travail comme si l'originalité de saint Thomas tenait à son effort pour ne pas « céder systématiquement aux sollicitations de la foi » (p. 123), au lieu qu'elle me semble due aujourd'hui bien plutôt à cette liberté de jugement — qui est un des traits frappants de son génie — avec laquelle il a vu que c'était la foi qui « installait la philosophie chez elle », beaucoup plus complètement qu'elle n'avait réussi à s'y installer toute seule. Et c'est parce qu'il était profondément enraciné dans la foi, parce que c'était un *traditionalisme*, que son *modernisme* s'est montré fécond. Bref, tout en maintenant saint Thomas dans la famille chrétienne, ce travail ne montre pas assez en quoi il lui appartient.

— *Le thomisme. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 3ᵉ édit., 1927 : *Le docteur chrétien*, p. 34-41 ; *Foi et raison. L'objet de la philosophie*, p. 42-57. Voir particulièrement p. 49-50 des explications qui me semblent encore vraies et permettent de s'expliquer le plan du livre.

— *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris, J. Vrin, 1924 ; ch. II : *La critique de la philosophie naturelle*, p. 89-118.

— *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, J. Vrin, 1929 ; I, ch. I : *Premier degré: la Foi*, p. 31-43.

— *L'idée de philosophie chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, dans *Acta Hebdomadae augustinianae-thomisticae*. Turin-Rome, Marietti, 1931, p. 74-87.

57. Maritain (J.). — *L'esprit de Descartes*, dans les *Lettres*, 1ᵉʳ février 1922, p. 182 : « Hélas ! une philosophie ne doit pas être *chrétienne*, elle doit être *vraie*, et c'est alors seulement qu'elle est vraiment chrétienne. Elle ne doit pas être aimable, même à l'égard du cœur le meilleur et le plus pieux ; elle ne doit pas être faite à la mesure d'un sentiment, même du plus haut et du plus pur, même du « sentiment chrétien » ; elle doit être faite à la mesure de ce qui est ; nous sommes ici en présence des inflexibles et jalouses exigences de l'objet. » — Dans la suite de l'article (1ᵉʳ mars 1922, p. 407), la philosophie de saint Thomas est qualifiée de « philosophie chrétienne ».

— *Le thomisme et la civilisation*, dans *Revue de Philosophie*, t. XXVIII (1928), p. 110 : « De soi la philosophie n'est fondée et stabilisée que sur les pures nécessités intelligibles qui s'imposent à la raison. Parfaitement distincte de la théologie, qui a pour objet le donné révélé, son point d'appui à elle n'est aucunement une croyance religieuse, mais la seule évidence de l'objet et l'adhésion de l'intelligence à toute la réalité naturellement saisissable. Ce n'est pas parce qu'elle est chrétienne, c'est parce qu'elle est démonstrativement vraie, que la philosophie thomiste vaut comme philosophie. Aristote, son premier fondateur, n'était pas chrétien... »

— *De la sagesse augustinienne*, dans *Mélanges augustiniens* ou *Revue de Philosophie*, t. XXX (1930), p. 739-741. Particulièrement : « Pour que les noms que nous employons répondent aux réalités, nous devons appeler *philosophie chrétienne* une philosophie proprement dite, une sagesse qui se définisse comme l'œuvre parfaite de la raison... Mais parce que de fait le sujet humain ne peut pas parvenir à l'intégrité des suprêmes vérités naturellement connaissables s'il n'est aidé d'en haut, cette philosophie demande à se développer, dans le sujet, en connexion vitale avec la foi, qui,

sans entrer dans sa texture ni lui servir de critère positif, joue à son égard le rôle de principe régulateur extrinsèque, *veluti stella rectrix;* avec la théologie, qui, en usant d'elle comme d'un instrument, la corrobore, et avec la sagesse du Saint Esprit, qui, surnaturellement, la conforte aussi dans l'âme du chrétien ». *Mélanges augustiniens,* p. 409-410.

— Le même point de vue se trouve complètement développé dans le *Bulletin de la Société française de philosophie,* compte rendu de la séance du 21 mars 1931. Cet exposé me semble le plus rigoureusement exact que l'on puisse raisonnablement espérer de cette question. — Pour une discussion de la position de M. J. Chevalier (n° 51), voir J. Maritain, *La philosophie bergsonienne,* 2e édit. Paris, M. Rivière, 1930, Appendice.

58. Jules d'Albi (O. F. Cap.). — *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277.* Paris, Giraudon, 1923. In-16, 260 p.

« Tandis que trop exclusivement guidé par Aristote, Fr. Thomas se croit en possession de conclusions nouvelles et défend fièrement des régressions qu'il prend pour des conquêtes... » (p. 12). — « Juifs, Astrologues, Manichéens, Albigeois, Maîtres séculiers, Averroïstes, frère Thomas, quiconque obscurcit la clarté de l'orthodoxie est impitoyablement signalé. Bonaventure n'a qu'un souci, maintenir dans toute sa splendeur la vérité théologique compromise par les audaces de Siger et ses émules, ou par les régressions inadmissibles de Thomas d'Aquin » (p. 242-243). Cf. p. 256. — Sur ce livre, voir la conclusion de la *Revue d'histoire franciscaine,* 1924, p. 510 : « De dire en quoi le thomisme constituait un progrès, et même un progrès philosophique chrétien, c'est ce que nous ne désespérons pas de pouvoir faire un jour mieux que nous n'avons encore su le faire. En attendant, souvenons-nous que nous risquerions peut-être d'atteindre la pensée chrétienne dans sa vie même, si nous méconnaissions ce qu'expriment de sa réalité profonde un saint Bonaventure ou un saint Thomas d'Aquin. »

59. Mandonnet (P.), O. P. — Dans *Bulletin thomiste,* 1924, p. 132-136.

L'ordre à suivre dans l'exposé de la philosophie thomiste est celui qu'a indiqué saint Thomas : logique, mathématique, physique, morale, métaphysique, théodicée, et non l'ordre théologique, qui est inverse. En suivant l'ordre théologique en philosophie, on a l'air de déduire la philosophie d'une donnée *a priori* : l'existence de Dieu et ses attributs. En outre, on s'embarrasse dans de grosses difficultés, car le monde est contingent ; on ne peut déduire le monde de Dieu, et c'est donc par le monde qu'il faut commencer.

N. B. — Concedo totum. Mais saint Thomas décrit l'ordre dans lequel il faut enseigner la philosophie à des *pueros,* et non l'ordre d'exposition qu'il faut suivre pour exposer à des adultes cultivés le sens de sa propre philosophie en 1931. Il y a deux méthodes possibles dans ce dernier cas. 1° Suivre l'ordre indiqué par le P. Mandonnet ; on aura alors un manuel de philosophie *ad mentem Divi Thomae,* où figureront une Logique, une Physique (y mettra-t-on aussi les mathématiques ?), qui sont en réalité la philosophie d'Aristote et non celle de saint Thomas. 2° Ne retenir que ce qui est original dans la pensée de saint Thomas, l'ensemble des doctrines qui sont siennes parce qu'il s'y est montré créateur. Or, c'est presque toujours sur ce qui concerne Dieu et l'homme qu'il s'est montré créateur, c'est-à-dire là où il a repris les problèmes grecs à la lumière de la foi chrétienne. Si c'est cela que l'on veut faire, on constatera naturellement que ses ouvrages théologiques sont le lieu de naissance de sa pensée philosophique originale. Les Commentaires sur Aristote préparent les matériaux de la synthèse, mais c'est l'inspiration chrétienne des Sommes qui leur donne leur forme et en fait les éléments de la synthèse *thomiste.* Dès lors, le problème de l'ordre à suivre se pose en termes nouveaux.

En effet, on peut extraire des Sommes et Questions les éléments philosophiques qu'elles contiennent et les reconstruire selon l'ordre de la philosophie. C'est parfaitement légitime et j'espère que quelqu'un le fera, ou le refera. Mais on peut raisonner autrement : la philosophie de saint Thomas m'intéresse quand je lis saint Thomas, elle m'ennuie quand je lis les manuels thomistes. Certains sont très bien faits, mais

je les trouve tous ennuyeux. Supposons, ce qui n'est pas impossible, que mon cas ne soit pas unique ; comment vais-je communiquer aux autres le goût que saint Thomas lui-même m'a inspiré pour la philosophie thomiste ? En la leur montrant telle qu'il me l'a montrée et telle qu'elle m'a séduit. J'ai aimé la Somme, et c'est pour arriver à la comprendre que j'ai lu le reste ; si je réussis à la faire aimer, d'autres vont peut-être lire aussi le reste. Voilà pourquoi j'en ai suivi l'ordre, mais je n'en fais pas une loi. Si l'on trouve que l'enseignement du thomisme par les manuels a brillamment réussi, on peut continuer. C'est en suivant saint Thomas et en le suivant spontanément que j'en suis venu à me demander pourquoi c'est dans ses ouvrages théologiques que sa philosophie m'intéresse ? Réponse : d'abord parce que, sur nombre de points essentiels, on ne la trouve que là ; par exemple, sur la création, la providence, le notion de personne, le *verbum mentis*, que saurions-nous si nous n'avions que ses Commentaires sur Aristote ? D'où cette autre question : pourquoi ne la trouve-t-on que là ? Réponse : parce que c'est là qu'elle est née. Je suis ainsi arrivé à concevoir l'idée que, ce qui m'intéressait chez saint Thomas, c'était le spectacle de la fécondité philosophique du Christianisme se manifestant dans toute sa splendeur. Suivre l'ordre de la Somme est donc non pas *la* méthode, mais *une* méthode, et particulièrement appropriée lorsqu'on veut montrer comment la *doctrina fidei* aide le *perfectum opus rationis* à atteindre sa perfection. De cette remarque est né le présent livre.

Dernière question : l'ordre théologique transporté en philosophie crée-t-il de grosses difficultés ? Je ne m'en suis pas aperçu. Peu importe qu'on « ait l'air » de déduire la philosophie de la théologie, si on ne le fait pas. Quant à dire qu'on déduit le reste d'une donnée *a priori*, l'existence de Dieu, comment l'objection tiendrait-elle si l'on commence par les *démonstrations* de l'existence de Dieu, qui commencent elles-mêmes par la preuve que l'existence de Dieu n'est pas une donnée *a priori* ? Il y aurait une autre question, beaucoup plus intéressante. Selon saint Thomas, Aristote n'a pas su que l'existence même de la matière est contingente ; si saint Thomas, lui, l'a su, n'est-ce pas qu'il avait reçu de la Bible une autre notion de l'Être que celle qu'il trouvait dans Aristote ? Si cela est vrai, n'est-il pas aussi utile de recevoir de la Bible la notion de l'Être nécessaire pour savoir ce que signifie le mot *contingent*, qu'il est utile de savoir ce qu'est la contingence pour prouver l'Être nécessaire ? Pourquoi la contingence même dont il s'agit de partir est-elle autre chez saint Thomas que chez Aristote ? Je livre cette question à la sagacité du P. Mandonnet ; et je lui dirai même où se trouve la réponse : saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I, 2, 3, *Sed contra*.

— *L'augustinisme bonaventurien*, dans *Bulletin thomiste*, mars 1926, p. 48-54. Particulièrement : « M. G. s'efforce de nous montrer en Bonaventure un philosophe, alors qu'il n'y a qu'un théologien, et le cas de saint Bonaventure n'est pas autre que celui de saint Augustin et de tous ses véritables disciples » (p. 52). « Qui ne voit, sans plus ample informé, que si Bonaventure nie la légitimité de la distinction formelle entre la philosophie et la théologie, pratiquement au moins, dans sa pensée et ses écrits, ce double objet ne peut se distinguer formellement ? » (p. 54).

N. B. — Qui ne voit, sans plus ample informé, que saint Thomas d'Aquin nie que la distinction *formelle* entre la foi et la raison puisse se traduire par une activité de la raison séparée de la foi *dans la pratique ?* Et si saint Thomas peut le nier sans cesser d'être un philosophe, pourquoi saint Bonaventure attendrait-il du P. Mandonnet la permission d'en faire autant ? Mais il ne l'a pas attendue, il l'a prise, et saint Augustin avant lui, qui, quoi qu'on en dise, n'était pas tout à fait indigne du titre de philosophe. Je sens entre l'illustre historien et moi un double désaccord, qui me navre, mais que je crains irrémédiable : je tiens saint Augustin et saint Bonaventure pour des *philosophes* chrétiens et saint Thomas pour un philosophe *chrétien*.

60. Rimaud (J.). — *Thomisme et méthode. Que devrait être un Discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste?* (Bibliothèque des *Archives de philosophie*). Paris, G. Beauchesne, 1925. In-8°, 276-xxxv p.

Un des buts principaux de l'ouvrage est de montrer que le thomisme « est un aristotélisme quant à sa forme, une doctrine nouvelle à base d'aristotélisme quant à son objet » (p. 143). — Sur les différences entre l'Aristotélisme et le Thomisme, voir particulièrement p. 137-144.

61. Diès (A.). — *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire.* Paris, G. Beauchesne, 1927. In-8°, 615 p.

Voir surtout : *Le Dieu de Platon*, p. 523-574, et *La religion de Platon*, p. 575-603. Tend à rapprocher la religion de Platon du Christianisme ; un des meilleurs essais de ce genre.

62. Duret (G.). — *Théorie de l'art chrétien ;* introduction à l'album *Les tailles directes*, par H. Charlier, statuaire. Wépion-sur-Meuse, 1927 (Communiqué par M. A. Forest).

Le terme de *philosophie chrétienne* n'est pas univoque, mais analogue ; il atteint plusieurs plans de réalité, enveloppe plusieurs profondeurs de sens. Une philosophie est chrétienne : 1° quand elle s'accorde pleinement avec l'enseignement chrétien ; 2° plus profondément, lorsqu'elle prend place dans l'ordre chrétien, c'est-à-dire en vue et sous la dépendance de la révélation ; 3° plus profondément encore, elle est la sagesse chrétienne, c'est-à-dire la sagesse créée se renonçant à la fin pour adhérer à la Sagesse incréée ; c'est en ce sens que les Pères et Docteurs l'entendent lorsqu'ils parlent de *doctrina sacra, sapientia christiana.*

63. Bréhier (É.). — *Histoire de la philosophie;* t. I : *L'antiquité et le moyen âge.* Paris, F. Alcan, 1927.

« Il n'y a pas, en tout cas, pendant ces cinq premiers siècles de notre ère, de philosophie chrétienne propre impliquant une table des valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme. » T. I, p. 493. — « Le Christianisme, à ses débuts, n'est pas du tout spéculatif ; il est un effort d'entr'aide à la fois spirituelle et matérielle dans les communautés » *(ibid).* — « Nous espérons donc montrer, dans ce chapitre et les suivants, que le développement de la pensée philosophique n'a pas été fortement influencé par l'avènement du Christianisme et, pour résumer notre pensée en un mot, qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne. » T. I, p. 494.

— *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1931, p. 133-162.

Quelle est la vocation intellectuelle du Christianisme, quelle est sa part positive dans le développement de la pensée philosophique ? — Le Christianisme n'a pas été l'initiateur d'un mouvement philosophique nouveau (p. 135) ; pas même avec saint Augustin ; « il n'y a pas du tout chez saint Augustin une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une conception de l'univers entée sur le dogme. La seule philosophie qu'il connaisse, la seule que nous trouvions chez lui, c'est la philosophie de Platon et de Plotin » (p. 140). — Quant au thomisme, malgré son esprit positif et réaliste, il aboutit à l'aveu d'une complète insécurité en ce qui concerne les résultats de la recherche philosophique et de « l'impossibilité quasi absolue de fonder une philosophie systématique et cohérente » (p. 150). — Dans le cartésianisme, au contraire, le rationalisme est si ferme que la censure de la foi perd toute efficace : ce n'est pas une philosophie chrétienne (p. 150-154). — Au xixe siècle, le traditionalisme cherche dans le Christianisme non pas une vérité, mais un principe d'organisation sociale (p. 157). — En Allemagne, l'interprétation du Christianisme par Hegel conduit logiquement à Feuerbach (p. 159). — A l'époque contemporaine, M. Blondel a essayé de faire naître la philosophie du Christianisme lui-même ; sa doctrine a plus de parenté avec une apologétique qu'avec une philosophie (p. 160) ; d'ailleurs, « le problème de l'action, tel que l'a posé M. Blondel, n'a pas de rapport spécial au Christianisme » (p. 161). — Conclusion : « Nous avons vu les essais, toujours vains, du Christianisme pour fixer un de ces moments, pour s'en emparer ; mais on ne peut pas plus parler d'une philosophie chrétienne que d'une mathématique ou d'une physique chrétiennes » (p. 162). — Cf. les formules de L. Feuerbach (n° 19, p. 421), et de M. de Wulf (n° 49, p. 429).

64. Chenu (M.-D.), O. P. — Dans *Bulletin thomiste*, janvier 1928, p. 244.

« Nous voyons bien ce dont veut rendre raison cette distinction des *principes* rationnels et de l'*ordre* théologique (dans É. Gilson, *Le thomisme*, 3e édit., 1927, p. 34-41) : une philosophie qui reste en contact, quasi en continuité, avec le surnaturel, tout en étant justiciable de la seule raison. Mais cette distinction, qui se révélerait,

à l'analyse, intenable sur le terrain philosophique, n'est point, ni historiquement, ni doctrinalement, ce par quoi une philosophie s'avère chrétienne. Une philosophie est chrétienne non pas par l'ordre théologique imposé du dehors à son contenu rationnel, mais par une conception de la nature et de la raison ouvertes au surnaturel. Anselme, Bonaventure, Thomas d'Aquin sont à ce titre, tous autant les uns que les autres, des philosophes chrétiens ; Thomas d'Aquin seul a su, en définissant cette nature et cette raison, garantir (dans leur être, dans leur connaître, dans leur agir, voire même provisoirement jusqu'en leur fin ultime) leur efficace propre et leur autonomie, tout en leur laissant leur obédience au surnaturel. Et par là, philosophe chrétien (de ce terme imprécis nous voudrions avoir décelé l'équivoque), seul il est philosophe. Une philosophie pure ne devient pas une philosophie chrétienne en enfermant sa démarche rationnelle dans un schème théologique ; une philosophie pure se trouve être chrétienne lorsque, pour développer son propre contenu en toute liberté et pour manifester intégralement la rigueur de ses exigences rationnelles, elle constate et elle affirme n'avoir pas à rejeter toute capacité, toute puissance de surnaturel. »

N. B. — Le R. P. Chenu a tout à fait raison de dire qu'une philosophie n'a pas à s'enfermer dans un cadre théologique pour être chrétienne. L'ordre d'exposition n'est pas une marque intrinsèque de son caractère chrétien. Toutefois, il peut y avoir intérêt, d'un point de vue purement historique, à conserver l'ordre théologique d'exposition dans lequel elle nous est parvenue, d'autant plus qu'il permet de mieux observer l'influence directrice de la foi sur la raison, qui confère à cette philosophie son caractère chrétien. Cette méthode peut avoir des avantages et des inconvénients ; de toute façon, on pourrait exposer une philosophie chrétienne, même née au contact d'une théologie, dans un ordre non théologique. Peut-être son caractère chrétien ressortirait-il moins nettement et son caractère philosophique plus nettement. — Pour le reste, deux questions : 1° quel est le philosophe qui a construit une philosophie « ouverte au surnaturel », c'est-à-dire qui « constate et... affirme n'avoir pas à rejeter toute capacité, toute puissance du surnaturel », et qui n'a pas en même temps enseigné que la foi aide la raison à découvrir la vérité purement philosophique ? 2° Si de saint Anselme, saint Bonaventure et saint Thomas, le dernier est seul philosophe, comment sont-ils tous les trois, « autant les uns que les autres », des philosophes chrétiens ? Peut-être faut-il entendre que tous trois sont également chrétiens et qu'un seul d'entre eux est philosophe ? Mais s'il y en a deux qui ne sont pas philosophes, comment leur somme ferait-elle trois philosophes chrétiens ?

65. Forest (A.). — *Autour de la notion de philosophie chrétienne*, dans *La vie intellectuelle*, octobre 1928, p. 122-133.

Analyse les positions de É. Bréhier, L. Brunschvicg, É. Gilson, H. Gouhier, J. Rimaud. — Rapproche la position de É. Bréhier de celle qu'adoptait Spinoza dans le *Tractatus theologico-politicus*, la foi n'étant conçue que comme une doctrine d'obéissance et de salut ; le théologien ne fait que traduire en images ce que le philosophe pense en concepts. Lorsque M. É. Bréhier nie qu'il y ait une philosophie chrétienne, la proposition demande à être éclaircie. « L'enseignement chrétien ne se présentait pas sous le mode d'une philosophie, nous l'admettons ; il est exact encore qu'il ne modifiait pas notre vision de l'univers physique, mais on ne saurait admettre que la foi n'ouvrait pas à l'esprit un domaine de vérités nouvelles, vérités qui se proposent non seulement à notre *consentement*, mais encore à notre *assentiment*. »

66. De Bruyne (E.). — *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, G. Beauchesne, 1928. In-8°, 348 p.

« S'il y a au moyen âge une conception chrétienne de l'univers, commune à tous les croyants, s'il y a une théologie catholique, il n'y a pas de philosophie chrétienne. » P. 12.

67. Monnot (P.), S. J. — *Essai de synthèse philosophique d'après le XI*e *livre de la Cité de Dieu*, dans *Études sur saint Augustin*. Archives de Philosophie. Paris, G. Beauchesne, 1930, p. 142-185. Voir particulièrement p. 153-155 et p. 180-185.

On peut « définir la philosophie chrétienne selon deux conceptions différentes, quoique toutes deux essentiellement philosophiques et chrétiennes ». Tableau compa-

ratif des deux systèmes, augustinien et thomiste, touchant les relations de la foi et de la raison (p. 181). « Ce tableau nous semble mettre sous les yeux avec netteté les conceptions qu'on peut opposer l'une à l'autre en philosophie scolastique sous le nom de thomisme... et d'augustinisme... ; il s'efforce de manifester, en même temps que leurs indéniables différences, leur convenance sous un genre commun : exercice de la raison qui travaille à l'organisation du donné en système intelligible soumis aux données de la révélation. Et c'est ce genre commun qui fait bien de chaque côté, malgré les différences du présupposé (abstraction ou son refus) et du but (savoir ou sagesse), une *philosophie* et une philosophie *chrétienne*. Mais leurs oppositions respectives en font bien aussi sous ce genre commun des contraires », p. 182 (ou ne vaudrait-il pas mieux dire : des espèces ?).

68. Kremer (R.), C. SS. R. — *Saint Augustin, philosophe chrétien*, dans *La vie intellectuelle*, t. XIII, n° 2 (10 nov. 1931), p. 220-235.

Réflexions, « en lisant les publications du centenaire » ; les p. 225-235 sont particulièrement intéressantes pour la notion de philosophie chrétienne.

69. Baudry (J.). — *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*. Paris, Les Belles-Lettres, 1931. In-8°, 333 p.

Jamais un Grec ni aucun philosophe ancien n'est arrivé à la notion de création *ex nihilo*. Aussi tous devaient finir par admettre l'éternité de l'univers. Ce problème a été chez les Grecs un problème essentiellement religieux et théologique. Le Christianisme, héritier de la tradition juive, a donné un élan nouveau aux discussions cosmogoniques et fourni une solution satisfaisante du problème.

70. Andrian (L.). — *Die Ständeordnung des Alls, rationales Weltbild eines katholischen Dichters*. München, J. Kösel und F. Pustet, 1930.

D'importants extraits, préfacés par Ch. du Bos, ont été traduits dans *Vigile*, 4e cahier, 1931, sous le titre : *L'ordonnance hiérarchisée du tout*. Sur la philosophie chrétienne, voir p. 87-101. On ne saurait trop recommander la lecture de ces essais très profonds sur le rapport de la pensée chrétienne à l'Antiquité.

71. Jolivet (Régis). — *Hellénisme et Christianisme*, dans *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. Paris, J. Vrin, 1931, p. 159-198.

Conteste l'assertion de M. É. Bréhier, selon laquelle il n'y a pas de philosophie chrétienne (p. 174). Il y a quelque chose d'original dans la pensée chrétienne et des éléments communs avec la philosophie grecque (p. 175). Malgré la diversité des courants intellectuels où s'alimentent les écrivains chrétiens, ils ont un bien commun, qui consiste en la croyance aux mystères et « un ensemble de thèses rationnelles qui compose ce que l'on appelle la philosophie chrétienne » (p. 177). Comment saint Augustin et saint Thomas peuvent se réclamer de Platon et d'Aristote tout en les dépassant (p. 179-196). « La spéculation grecque n'a été utilisée, par saint Augustin comme par saint Thomas, que sous le bénéfice d'un accord avec la foi, qui reste par là le critère et la norme suprême de la vérité, en matière de philosophie religieuse » (p. 196).

72. De Corte (M.). — *La notion de philosophie chrétienne*, dans la *Revue catholique des idées et des faits*. Bruxelles, 27 mars 1931 (XIe année), p. 19-22.

Compte rendu critique de la séance de la *Société française de philosophie* du 21 mars 1931. L'auteur de l'article présente ses propres conclusions p. 21-22. En tant que philosophie, la philosophie thomiste, à laquelle on donne parfois le nom de philosophie chrétienne « est fermée à toute influence dogmatique. Sa dépendance vis-à-vis du donné révélé est purement extrinsèque et n'affecte pas son essence ». « Il n'est pas contradictoire qu'un philosophe thomiste ne soit pas chrétien. » « Il y a donc nécessité, du point de vue de l'analyse statique de l'abstrait et du concret, d'éliminer le concept de philosophie chrétienne comme ne répondant à aucun contenu positif. Toutefois, en considérant les notions sous un aspect que l'on pourrait appeler dynamique, on peut atteindre à une définition de la philosophie chrétienne où la différence ne serait ni purement extrinsèque ni purement intrinsèque, mais potentiellement intrinsèque, quoique actuellement extrinsèque, ou encore matériellement intrinsèque, quoique

formellement extrinsèque » (p. 21). « La philosophie chrétienne est une philosophie dont la tendance, non explicite et latente, est de déboucher sur le surnaturel. Cette tendance est, si l'on veut, simple puissance passive, mais elle n'est pas du moins pur néant » (p. 22).

73. Wust (Peter). — *Zum Begriff einer christlichen Philosophie* dans *Catholica*. Paderborn, Verlag des Winfriedbundes, 1932 (I, 1), p. 37-44.

Réponse à un article de Herm. Zeltner, dans *Zwischen den Zeilen*, 1931 (IX, 2). Cet article ne m'est pas connu, mais semble porter directement sur la question. — La position de P. Wust se résume ainsi : « Une philosophie chrétienne est-elle possible ? N'est-elle pas en soi un contresens ? Pour moi, la réponse ne peut être que celle-ci : elle n'est pas simplement possible, mais toute philosophie extra-chrétienne, c'est-à-dire toute philosophie en soi, tend précisément vers ce but, devenir une philosophie chrétienne, s'accomplir, comme philosophie, dans la philosophie chrétienne » (p. 38). — « ... il peut y avoir une philosophie extra-chrétienne et une philosophie chrétienne. Une philosophie extra-chrétienne, car chaque homme est, comme homme, appelé par la raison éternelle à répondre à des questions éternelles, qui se posent à lui du fait même d'être un homme. Une philosophie chrétienne, car le chrétien, lui aussi, ne cesse pas d'être un homme » (p. 43).

74. Sertillanges (A.-D.). — *L'apport philosophique du Christianisme*, dans *La vie intellectuelle*, 4e année (10 mars 1932), p. 386-402.

Estime que c'est une « grave injustice » que d'accuser Aristote de polythéisme (p. 387). Selon saint Thomas, le *polythéisme* d'Aristote est une simple question de mots (p. 388). La théologie naturelle de saint Thomas a pour objet propre une pluralité d'êtres divins au sens d'Aristote, à savoir Dieu et les Anges (p. 389 et note 1). L'être en tant qu'être, en Aristote et en saint Thomas, n'est ni un sujet ni une collection de sujets, c'est l'objet de la métaphysique générale (p. 390, n. 1). Les attributs du Dieu d'Aristote ne se limitent pas à ceux de la pensée (p. 392). L'amour de Dieu pour le monde n'est ni cause efficiente, ni cause finale première, puisqu'il est, comme le monde même, en la dépendance d'un libre décret (p. 393). — Le reste, p. 393-401, n'a pas de rapport direct au livre en discussion.

75. Marcel (G.). — Compte-rendu dans *La Nouvelle Revue des Jeunes*, 15 mars 1932 (IV, 3), p. 308-314.

L'apport chrétien à la philosophie est un donné révélé, « dont la signification, la valeur est absolument transcendante à toute expérience susceptible de se constituer sur des bases purement humaines. Là est le paradoxe, le scandale, si l'on veut. Je serais disposé pour ma part à penser qu'il n'y a de philosophie chrétienne que là où ce paradoxe, ce scandale est non point seulement admis ou même accepté, mais *étreint* avec une gratitude éperdue et sans restriction. Dès le moment, au contraire, où le philosophe cherche par un procédé quelconque à atténuer ce scandale, à masquer ce paradoxe, à résorber le donné révélé dans une dialectique de la raison ou de l'esprit pur, dans cette mesure précise il cesse d'être un philosophe chrétien » (p. 312). — Il ne suffit pas de dire que la révélation est un *auxiliaire* pour la raison : « Une philosophie chrétienne me paraît se définir par ce fait qu'elle trouve son point d'amorçage ontologique dans un fait *unique*, j'entends sans analogue possible, qui est l'Incarnation » (p. 312 ; voir tout ce remarquable passage). — « ... je serais assez porté à admettre que la notion de philosophie chrétienne n'est susceptible de prendre un sens que pour une conscience, sinon chrétienne, au moins imprégnée de Christianisme, mais capable par là même d'appréhender le développement des doctrines suivant des perspectives qui ne coïncident pas absolument avec celles de l'historien pur et simple » (p. 314). Ce développement participe à la vie religieuse la plus haute et se relie sans doute « à cette Histoire sacrée dont nous avons perdu jusqu'à la notion en ces temps d'outrancière et brutale sécularisation » *(ibid.)*. « Le problème philosophique que pose l'existence même d'une histoire de la philosophie est de ceux que de nos jours les spécialistes paraissent les plus incapables de poser ou même de soupçonner ; c'est pourtant un problème absolument fondamental... et que nous autres philosophes catholiques sommes tenus de considérer en face et d'un regard sans défaillance » *(ibid.)*.

76. Fernandez (Ramon). — *Religion et Philosophie*, dans *Nouvelle Revue française*, t. XX (1er mai 1932), p. 901-909.

Incline à penser avec M. Bréhier et moi-même *(sic)* qu'une philosophie religieuse n'est pas possible, contre J. Maritain et M. Blondel qui l'affirment. L'article suivant se demandera si l'on peut tirer une religion de la philosophie.

77. Souriau (M.). — *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?* dans *Rev. de mét. et de mor.*, t. 39 (1932), p. 353-385.

78. De Solages (Br.). — *Le problème de la philosophie chrétienne*, dans *la Vie intellectuelle*, 1933, p. 9-20.

79. Marc (A.). — *La philosophie chrétienne et la théologie*, dans *la Vie intellectuelle*, 1933, p. 21-27.

80. Maritain (J.). — *De la notion de philosophie chrétienne*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. XXXIV (mai 1932), p. 153-186.

— *De la philosophie chrétienne*. Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

Reprend, avec d'importantes additions, le texte de la communication faite en mars 1931 à la *Société française de philosophie*. Qu'il me soit permis de dire que cet exposé de la question définit, beaucoup mieux que je n'aurais pu le faire, les éléments d'une solution doctrinale de la question. Non seulement je ne crois pas que le point de vue historique exclue le point de vue doctrinal, mais il l'appelle et, en un sens, l'implique. Pour que la révélation puisse éclairer la raison, il faut que l'une et l'autre nouent des rapports réels dans le sujet où elles collaborent. J'accepte donc entièrement, comme caractérisant ma position, dans ses avantages et ses limites, le jugement de M. J. Maritain : « Cette reconnaissance de notions objectives auparavant ignorées ou laissées dans le doute, de vérités que la raison à elle seule est « physiquement » capable, mais « moralement » incapable de réunir dans leur pureté, n'est pas le seul caractère, ni le plus vital, de la philosophie chrétienne ; mais c'est le plus manifeste et le premier à considérer » (p. 159). J'ai dit, en effet, que la notion de philosophie chrétienne n'a de sens que du point de vue de l'histoire. Est-il nécessaire de rappeler qu'il s'agit d'histoire de la philosophie ? Si l'histoire a qualité pour attester l'existence d'une philosophie chrétienne, c'est donc que la philosophie chrétienne est possible, et qu'elle l'est, comme je l'ai dit, intrinsèquement, c'est-à-dire à la fois du point de vue philosophique et du point de vue chrétien. C'est ce que M. J. Maritain vient de démontrer. Ce qui est le plus « vital » et véritablement premier, c'est ce travail de la révélation et de la grâce dans l'âme du philosophe, puisque, sans lui, il n'y aurait pas de philosophie chrétienne historiquement observable. La sympathique clairvoyance de M. Maritain a fort bien discerné que je ne pouvais pas avoir pris ma formule en un sens qui lui ferait nier les conditions de possibilité de son objet. Je veux donc, à mon tour, aller à sa rencontre. Prenons un système de philosophie donné ; demandons-nous s'il est « chrétien » et, s'il l'est, à quels caractères on peut reconnaître qu'il l'est ? Pour l'observateur, c'est une philosophie, donc une œuvre de la raison ; son auteur est chrétien, mais son christianisme, si efficace qu'en ait été l'influence sur sa philosophie, en reste essentiellement distinct. Le seul moyen dont nous disposions pour déceler cette action interne est donc de comparer les données qui nous sont observables du dehors : la philosophie sans la révélation et la philosophie avec la révélation. C'est ce que j'ai essayé de faire, et comme l'histoire est seule à le pouvoir, j'ai dit que l'histoire seule pouvait donner un sens à la notion de philosophie chrétienne. La conclusion vaut et ne vaut qu'en fonction des prémisses. Mais si cette formule, ou les formules analogues dont j'ai pu faire usage devaient créer une confusion à cause de leur précision même, je suis tout prêt à les changer. Je dirai donc que la philosophie chrétienne n'est une réalité objectivement observable que pour l'histoire, et que son existence n'est positivement démontrable que par l'histoire, mais que, son existence étant ainsi établie, sa notion peut être analysée en elle-même et qu'elle doit l'être comme vient de le faire M. J. Maritain. Je suis donc entièrement d'accord avec lui. Ma position, au contraire, doit être tenue pour fausse, s'il est vrai de dire avec M. É. Bréhier que la philosophie

chrétienne n'est pas une réalité historiquement observable, ou, avec M. M. Blondel, que le caractère chrétien d'une philosophie (à supposer qu'il soit possible) ne doit rien à l'influence de la révélation.

Parmi les comptes rendus critiques dont le livre de M. M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, et la première édition de l'*Esprit de la philosophie médiévale* ont fait l'objet, je citerai, dans l'ordre où je les ai reçus : J. Huby, *Sagesse chrétienne et philosophie*, dans *Études*, 1932, p. 513-533. — X., *Une philosophie chrétienne est-elle rationnellement concevable? Est-elle historiquement réalisée ? État actuel de ce débat*, dans *Revue des études historiques*, 1932, p. 389-393. — Enr. Castelli, *Réflexions critiques sur le problème de la philosophie chrétienne*, Études philosophiques, Marseille, 1932. — J. Guiraud, *La notion de la philosophie chrétienne. Le problème de la philosophie catholique*, dans *La Croix*, 12-13 juin 1932. — Ét. Borne, *Le problème de la philosophie catholique*, dans *Bulletin Joseph Lotte*, juin 1932, p. 428-430. — Carlos M. Cervetti, *E. Gilson y la nocion de la filosofia cristiana*, dans *Criterio*, mai et juin 1932, Buenos-Aires. — Phil. Böhner, O. F. M., *Zum Problem der christlichen Philosophie*, dans *Kölnische Volkszeitung*, vendredi 22 avril 1932. — Joh. Brinkmann, O. S. C., *Zum Problem der christlichen Philosophie*, dans *Kölnische Volkszeitung*, mardi 31 mai 1932 (objections à l'article précédent). — Ét. Borne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, dans *La vie catholique*, 14 mai 1932. — F. Mourret, *Le problème de la philosophie catholique d'après le livre récent de M. Blondel et les controverses actuelles*, dans *La vie catholique*, 23 juillet 1932. — M. de Gandillac, *L'esprit de la philosophie médiévale*, dans *Revue universelle*, septembre 1932. — R. Jolivet, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*, Paris, Téqui, 1932, volume où le problème est étudié pour lui-même et d'ensemble. — *La philosophie chrétienne*, Journées d'études de la Société Thomiste, II (Juvisy, 11 sept. 1933). Paris, Éditions du Cerf, Bibliographie, pp. 165-169. Cf. F. van Steenberghen, *La deuxième journée d'études de la Société thomiste et la notion de philosophie chrétienne*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. 35 (1933), pp. 539-554. — Sertillanges (A. D.), *De la philosophie chrétienne*, dans *Vie intellectuelle*, t. XXIV (1933), pp. 9-20. — B. Romeyer, S. J., *Autour du problème de la philosophie chrétienne. Essai critique et positif*, dans *Archives de Philosophie*, t. X, cahier 4, 1934, pp. 1-64. — Simon (Y.), *Philosophie chrétienne. Notes complémentaires*, dans *Revue Carmélitaine*, 1934, pp. 107-119. — Noel (L.), *La notion de philosophie chrétienne*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, t. 37 (1934), pp. 337-345. — Bartolomei (T. M.), *Esiste una « filosofia cristiana » ?...*, dans *Riv. di filosofia neo-scolastica*, t. XXVI (1934), pp. 14-52. — Jansen (B.), *Christliche Philosophie*, dans *Stimmen der Zeit*, t. CXXVIII (1934), pp. 229-238. — Derisi (Oct. Nic.), *Concepto de la filosofia cristiana*. Buenos Aires, Gotelli, 1935. — Masnovo (Am.), *Filosofia cristiana*, dans *Indirizzi e conquiste della filosofia neo-scolastica italiana*. Milano, 1934, pp. 21-27. — Baudoux (Bern.), *Quaestio de philosophia christiana*, dans *Antonianum*, t. XI (1936), pp. 487-552 (la meilleure étude d'ensemble sur la question ; bibliographie, pp. 488-491).

INDEX DES NOMS PROPRES

TABLE DES MATIÈRES

Joseph FLOCH, Maître-Imprimeur à Mayenne - 26-11-1968 - n° 3225

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur : M.-D. CHENU, O. P.

Chaque vol. in-8° raisin br.

I. P. MANDONNET, O. P. et J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste.* Deuxième édition revue et complétée par M.-D. CHENU. 1960. XXII et 122 pages.

II. J.-B. KORS, O. P. *La Justice primitive et le Péché originel d'après saint Thomas.* XI et 176 pages.

III. *Mélanges thomistes* (publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VI° centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin). 408 pages.

IV. B. KRUITWAGEN, O. F. M. *S. Thomae de Aquino. Summa Opusculorum. anno circiter* 1485 *typis edita.* 94 pages.

V. P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique de* 1260 *à* 1320. 380 pages.

VI. G. THÉRY, O. P. *Autour du décret de* 1210 ; I. *David de Dinant.* 160 pages.

VII. G. THÉRY, O. P. *Autour du décret de* 1210 ; II. *Alexandre d'Aphrodise.* 120 pages.

VIII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin.* 166 pages.

IX. P. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes* : I. *Le Correctorium Corruptorii « Quare »*, LVI et 448 pages.

X. J. PÉRINELLE, O. P. *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin.* 152 pages.

XI. G. LACOMBE. *Prepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia* : I. *Etude critique sur la vie et les œuvres de Prévostin.* X et 218 pages.

XII. J. DAGUILLON. *Ulrich de Strasbourg,* O. P. *La « Summa de Bono ». Livre I.* XIII et 215 pages.

XIII et XIV. Mélanges Mandonnet. *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge.* 2 vol. 498 et 488 pages.

XV. M.T.L. PÉNIDO. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique.* 480 pages.

XVI. G. CAPELLE. *Autour du décret* 1210 ; III. *Amaury de Bène. Essai sur son panthéisme formel.* 110 pages.

XVII. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Essai d'une étude critique de la connaissance.* Introduction et première partie. 166 pages.

XVIII. J. DESTREZ. *Etudes critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin, d'après la tradition manuscrite,* T. I. 224 pages.

XIX. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge.* 504 pages.

XX. R. DE VAUX. *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII° et XIII° siècles.* 184 pages.

XXI. P. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique.* II. 386 pages.

XXII. G. RABEAU. *Species Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin.* 226 pages.

XXIII. L.-B. GEIGER. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* 2° édition, 1953, 496 pages.

XXIV. L. MAHIEU. *Dominique de Flandre (XV° siècle), sa métaphysique.* 384 pages.

XXV. H. DONDAINE. *L'attrition suffisante,* 1944, 64 pages.

XXVI. C. SPICQ, O. P. *Esquisse d'une histoire de l'exegèse latine au moyen âge,* 1944, 403 pages.

XXVII. H.-M. MANTEAU-BONAMY, O. P. *Maternité divine et incarnation.* Etude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours, 1949, 254 pages.

XXVIII. R.-A. GAUTHIER, O. P. *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la philosophie chrétienne,* 1951. 522 pages.

XXIX. J. ISAAC, O. P. *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas.* Histoire littéraire d'un traité d'Aristote, 1953. 192 pages.

XXX. J.-M. AUBERT. *Le Droit romain dans l'œuvre de saint Thomas.* Préface de G. LE BRAS, 1955. 168 pages.

XXXI. P. GLORIEUX. *Les premières polémiques thomistes* : II. *Le Correctorium Corruptorii « Sciendum »*, 1957. 356 pages.

XXXII. A. MALET. *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* 1956. 204 pages.

XXXIII. M.D. CHENU, O. P. *La Théologie comme science au XIII° siècle,* troisième édition, revue et augmentée, 1957. 112 pages.

XXXIV. Ch.A. BERNARD, S. J. *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin.* 1961 174 pages.

XXXV. F. RUELLO. *Les "noms divins" et leurs "raisons", selon saint Albert Le Grand, commentateur du "de divinis nominibus".* 1963. 244 pages.

XXXVI. P. MICHAUD-QUANTIN. *La psychologie de l'activité chez saint Albert Le Grand.* 1966, 268 pages.

XXXVII. *Mélanges offerts à M.-D. CHENU, Maître en théologie.* 1967, 480 pages.

XXXVIII. A.-P. VELLA. O. P. *Les premières polémiques thomistes :* Robert d'Orford : *Reprobationes dictorum a fratre egidio in primum sententiarum.* 1968. 192 pages.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON
de l'Académie française

FORMAT : gr. in-8.

1. Etienne GILSON. *Le Thomisme*. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin
2. Raoul CARTON. *L'expérience physique chez Roger Bacon.*
3. Raoul CARTON. *L'expérience mystique chez Roger Bacon.*
4. Etienne GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure.* 2e édition revue.
5. Raoul CARTON. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.*
6. Henri GOUHIER. *La pensée religieuse de Descartes.*
7. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne.*
8. Emile BRÉHIER. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* 3e édition.
9. J.-M. BISSEN O. F. M. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.*
10. J.Fr. BONNEFOY, O. F. M. *Le Saint Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.*
11. Etienne GILSON. *Introduction à l'Etude de saint Augustin.* 3e édition.
12. Car. OTTAVIANO. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle,* texte inédit précédé d'une étude sur les œuvres de Lulle.
13. Etienne GILSON. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.*
14. Aimé FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.*
15. M.-M. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens* de 1230-1231.
16. P. G. THÉRY, O. P. *Etudes dionysiennes.* Tome I : *Hilduin, traducteur de Denys.*
17. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle.* Tome I : *Dominicains, Séculiers.*
18. P. GLORIEUX. Tome II : *Franciscains, Cisterciens, etc.*
19. P. G. THÉRY, O. P. *Etudes dionysiennes.* Tome II : *Hilduin, traducteur de Denys.* Traduction.
20. Etienne GILSON. *La Théologie mystique de saint Bernard.*
21. Paul VIGNAUX. *Luther, commentateur des sentences* (Livre I, Distinction XVII).
22. A. WILMART, O. S. B. *Le recueil des pensées du B. Guigue.*
23. L. BAUDRY. *Le Tractatus de principiis theologiae attribué à G. d'Occam.*
24. L. BAUDRY. *Breviloquium de Potestate Papae attribué à G. d'Occam.*
25. J. PAULUS *Henri de Gand.* Essai sur les tendances de sa métaphysique.
26. A. BOEHM. *Le « Vinculum Substantiale » chez Leibnitz, ses origines historiques.*
27. J. ROHMER. *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot.*
28. Etienne GILSON. *Dante et la philosophie.* 2e édition.
29. (1) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad Fratres de Monte Dei.* Edition critique du texte latin par M.-M. Davy.
29. (2) G. DE SAINT-THIERRY. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont Dieu.* Traduction française avec introduction et notes doctrinales par M.-M. Davy.
30. A. COMBES. *Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle.*
31. J. FESTUGIÈRE. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle.*
32. A. COMBES. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle.*
33. Etienne GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale* (Gifford lectures). Université d'Aberdeen.
34. A. COMBES. *Un inédit de saint Anselme ? Le traité De Unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum, d'après Jean de Ripa* (avec un fac-similé hors-texte).
35. G. VAJDA. *Introduction à la pensée juive du moyen âge.*
36. F.-M.-M. SAGNARD. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée.*
37. L. GARDET et M.-M. ANAWATI. *Introduction à la Théologie musulmane.* Essai de Théologie comparée.
38. L. BAUDRY. *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465-1475). Textes inédits.
39. L. BAUDRY. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques.* Tome I : L'homme et les œuvres.
40. A. PEZARD. *Dante sous la pluie de feu* (Enfer, chant XV).
41. L. GARDET. *La pensée religieuse d'Avicenne.*
42. Etienne GILSON. *Jean Duns Scot.* Introduction à ses positions fondamentales.
43. J. GAÏTH. *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.*
44. A. COMBES. *Conclusiones* de Jean de Ripa. Texte critique avec introduction et tables.
45. M.-M. CHENU, O. P. *La Théologie au XIIe siècle.* 2e édition.
46. G. VAJDA. *L'Amour de Dieu dans la théologie juive au moyen âge.*
47. J. JOLIVET. *La méthode de la théologie à l'époque carolingienne. Godescalc d'Orbais et la Trinité.*
48. V. LOSSKY. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart.*
49. G. VAJDA. *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazâli.*
50. A.-J. GONDRAS. *Quæstiones disputatæ de Anima XIII* de Mathieu d'Aquasparta.
51. P. THILLET. *De fato ad imperatores* d'Alexandre d'Aphrodise, version de Guillaume de Moerbeke. Texte critique avec introduction et tables.
52. M.-T. D'ALVERNY. *Alain de Lille : Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et son œuvre.*
53. P. GLORIEUX. *Aux origines de la Sorbonne.* Tome I : *Robert de Sorbon.*
54. P. GLORIEUX. *Aux origines de la Sorbonne.* Tome II : *Le Cartulaire.*
55. J. LAPORTA. *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin.*
56. A. BADAWI. *La transmission de la Philosophie grecque au monde arabe.*